Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

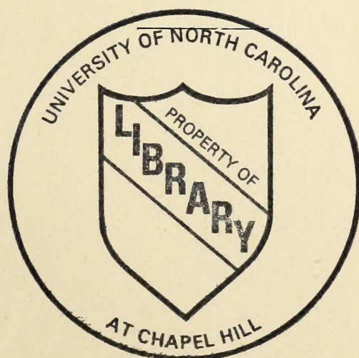
Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

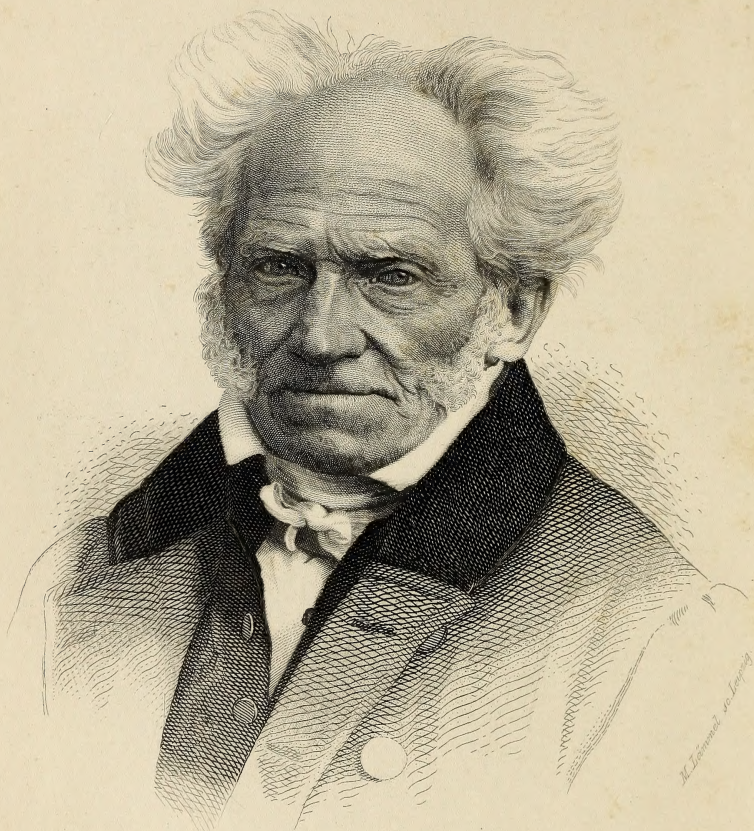
X.

Arthur Schopenhauer

von

Johannes Volkelt.





Arthur Schopenhauer.

Geb. 22. Febr. 1788, gest. 21. Sept. 1860.

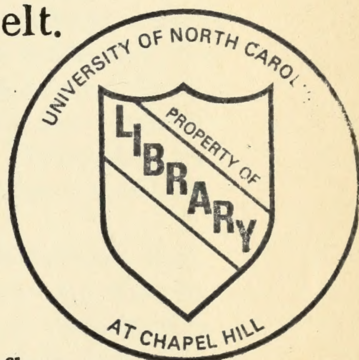
Druck und Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Arthur Schopenhauer.

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.

Von

Johannes Volkelt.



MIT BILDNIS.

Dritte, stark ergänzte Auflage.

STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF)
1907.

Louis Bosheuyers Buchdruckerei (Wolfgang Drück) in Cannstatt.

Vorwort zur ersten Auflage.

Viele haben über Schopenhauer geschrieben, um ihn kritisch zu zerreiben; andere wieder, um ihn als Vollender der Philosophie zu preisen. Mir stand bei meiner Arbeit das Ziel vor Augen, beides, das Große und das Schrankenvolle, an ihm hervortreten zu lassen. Durch alle Einseitigkeiten und Widersprüche soll, dies schwebte mir vor, das Bedeutungsvolle seiner Philosophie als vorherrschender und standhaltender Eindruck hindurchschlagen.

Schopenhauer ist weiter als die allermeisten deutschen Philosophen von dem Typus nicht nur des Gelehrten, sondern auch überhaupt des rein theoretischen Denkers entfernt. Seine Philosophie wuchs ihm nicht ausschließlich aus dem Denken, sondern zugleich aus den Wurzeln und Säften seiner ausgeprägten Persönlichkeit heraus. Demgemäß war ich bestrebt, seinen Gedankenreihen die mächtig bewegte Persönlichkeit als Untergrund zu geben und sein System zugleich als inneres Erlebnis erscheinen zu lassen.

Schopenhauers Philosophie ist nicht bloß eine wissenschaftliche Angelegenheit; sie stellt eine Geistesmacht dar. Sie bedeutet einen Inbegriff von Gedankenrichtungen, Lebensstimmungen und Wertgefühlen, die in die Entwicklung des modernen Geisteslebens färbend, bestimmend und treibend, sei es in gutem, sei es in

schlimmem Sinne, eingegangen sind. Im Hinblick hierauf war es mein Bemühen, an Schopenhauers Philosophie nicht ausschließlich den Maßstab der Richtigkeit anzulegen, sondern auch menschlich und kulturgeschichtlich zu ihr Stellung zu nehmen.

Es lag nicht in meiner Absicht, meine persönliche Stellung zu Schopenhauer möglichst zurückzudrängen, ihn in möglichster Ablösung von meinen eigenen Lebensstimmungen vor den Leser zu bringen. Ich wollte den verständnisvollen Leser zugleich fühlen lassen, was mir Schopenhauer ist, und wie ich ihn in meine eigene geistige Entwicklung hineingearbeitet habe.

Leipzig, den 12. Mai 1900.

Johannes Volkelt.

Vorwort zur dritten Auflage.

Nach zwei Richtungen war ich die ursprüngliche Gestalt dieser Darstellung zu vervollkommnen bemüht.

Einmal stellte ich Schopenhauer noch mehr in die Bewegungen seiner Zeit hinein. Ich zog nicht nur die philosophischen Strömungen, sondern auch die Entwicklung der Lebensgefühle und Weltstimmungen in erhöhtem Maße heran. Die Arbeit an dieser neuen Auflage brachte mir wieder recht zu Bewußtsein, wie wenig solchen Philosophen, deren Weltanschauung ein stark persönliches und intuitives Gepräge trägt und mit den Gestaltungen und Wandlungen im Fühlen und Glauben der Menschheit eng zusammenhängt, eine Darstellung gerecht zu werden vermag, in der sie rein als wissenschaftliche

Denker erscheinen. Vor allem die Gefühls- und Glaubensphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts und die nachkantischen Romantiker der Philosophie haben darunter zu leiden, daß sie viel zu sehr losgelöst von den Dichtern der Kraftgeniezeit und der Romantik, überhaupt viel zu wenig im Zusammenhang mit den Entwicklungen der Gefühle in Dichtung, Kunst, Religion und sittlicher Welt betrachtet zu werden pflegen. Um solchen Philosophen gerecht zu werden, muß man ihnen das menschheitliche Sehnen und Ringen, Verwerfen und Lieben, Hoffen und Wagen zum Hintergrunde geben. Sonst geraten sie dem Darsteller erschreckend kahl und dürftig. Es war mein Bemühen, bei dieser neuen Auflage die Zusammenhänge der Philosophie Schopenhauers mit dem deutschen Geistesleben noch stärker hervortreten und überhaupt in die Darstellung des Wissenschaftlichen noch mehr menschliche Töne einfließen zu lassen.

Sodann wandte ich in der neuen Auflage den Verschiebungen und Wandlungen in Schopenhauers Philosophie mehr Aufmerksamkeit zu. Besonders bin ich auf die Veränderungen, die sie in seiner späteren Zeit aufweist, genauer eingegangen.

Der Abschnitt über die pädagogischen Gedanken Schopenhauers ist neu hinzugekommen.

Leipzig, den 1. Mai 1907.

Johannes Volkelt.

Inhaltsübersicht.



Erster Abschnitt.

Einleitung.

1. Sich eingehend mit Schopenhauer zu beschäftigen, dürfte vielen als wenig zeitgemäß erscheinen. Schopenhauer richtet überall seinen Blick auf das Eine, Ewige, auf das Wesen der Dinge; er ist durch und durch Metaphysiker. Was hat da eine Zeit mit ihm zu schaffen, die sich dessen rühmt, den Durst nach den Hintergründen und Tiefen aus der Philosophie hinausgeschafft zu haben? Schopenhauer gehört zu den großen Weltdeutern, zu denen, die ihr Schauen ins Seherhafte steigern, damit sich ihnen Herz und Sinn der Welt offenbare. Was soll da eine Zeit mit ihm anfangen, in der selbst viele Philosophen den Triumph ihrer Gedanken darin erblicken, bei der platten Oberfläche des Wirklichen stehen zu bleiben und nach einem Dahinter und Darüber, nach Halt und Sinn des unmittelbar Gegebenen überhaupt nicht zu fragen? Wie müssen sich diese Philosophen über jeden Versuch einer „Entzifferung der Welt" [1]) erhaben vorkommen, da ihnen doch sogar alles Begreifen, Verstehen, Erklären als verdächtig gilt!

Und ist nicht Schopenhauers Weltverwerfung und Lebensverneinung längst als schrullenhaft erkannt! Besonders die gegenwärtige Jugend ist erfüllt von dem Durste nach stark herausgelebtem Glück, nach Genußempfindungen, die alle Lust, wie sie von den früheren Geschlechtern verspürt wurde, an Mannigfaltigkeit, Neu-

heit und ausschöpfender Tiefe weit übertreffen sollen; und sie ist zugleich voll des kühnen Glaubens an die Erreichbarkeit solchen Glückes. Muß sie da nicht lächeln oder gar empört sein über die düstere Stimme Schopenhauers, der von dem Glücke sagt, daß es bestimmt sei, „vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden“, und der das Leben als einen „fortgesetzten Betrug, im Kleinen wie im Großen“, erklärt![2]) Die Gegenwart steht unter dem Zeichen einer Philosophie heftigster, schrankenloser Lebensbejahung. Wie altmodisch und krankhaft muß da nicht Schopenhauer mit seiner Lebensverneinung, mit seinem Ideal der gänzlichen Entsagung erscheinen! In den Augen Nietzsches gehört Schopenhauer zu den gefährlichen Verleumdern des Lebens.

Und kann das Selbstgefühl einer Zeit sich wohl in schärferem Widerspruch zu der höhnenden Verachtung befinden, die Schopenhauer der Prahlerei mit der „Jetztzeit“ widmet, als das der unsrigen? Unsere Zeit ist gebläht und berauscht von dem Glauben an ihre Vorzüge und Fortschritte. Die Gewißheit, alles Frühere weit überholt zu haben, und die Sucht, Altes und Neues noch immer mehr zu überholen, kennzeichnen das gegenwärtige Kulturgetriebe. Jede Vervollkommnung in der Technik, im Bequemermachen des Lebens, im Erleichtern und Verfeinern des Genießens, jede Neuerung, in der sich die Findigkeit des Menschengeistes zeigt, wird ohne Verdacht und Einschränkung als Fortschritt zum Guten und Heilvollen begrüßt. Muß einer solchen Zeit Schopenhauer nicht vorkommen als ein lästiger Mahner oder gar als ein boshafter Lästerer?

Und noch eins! Schopenhauers Philosophie hat einen aristokratischen Zug. Auch in dieser Beziehung finden wir die Gegenwart größtenteils auf anderen Bahnen. In lautem Chorus wird gegenwärtig die Intelligenz und Mündigkeit der Massen gepriesen. Wie rückschrittlich

sticht hiervon die Geringschätzung Schopenhauers ab, der dem „plumpen", „tölpelhaften" Verstande von „Gevatter Schneider und Handschuhmacher" nur sehr wenig zutraut und das Volk als einen „ewig unmündigen Souverän", der unter bleibender Vormundschaft stehen müsse, betrachtet![3]) Dem mittelmäßigen und schlechten Haufen stellt er die Ausnahmemenschen, das Genie und den Heiligen, gegenüber. Nur durch das Genie und den Heiligen entstehen beglückende Werte; nur in ihnen findet er die Welt gerechtfertigt; Genie und Heiliger sind eine Art metaphysischen Wunders. Wie anstößig muß dies heute allen jenen zahlreichen Kreisen klingen, die dem Genie von vornherein voll Mißtrauen, Neid und Haß gegenüberstehen, in denen der Anblick des Genies nur die Sucht rege macht, es zu verkleinern und herabzuzerren oder doch als für die demokratische Gleichheit gefährlich hinzustellen! Und mit dem „Heiligen" wissen die „Kinder der Welt" wohl erst recht nichts anzufangen.

2. Ich möchte nun einem solchen abwehrenden, geringschätzigen Verhalten keineswegs die Meinung entgegenstellen, daß in den angedeuteten Stücken die volle Wahrheit auf Schopenhauers Seite stehe. Nur so viel behaupte ich und möchte es durch meine Darstellung einleuchtend machen, daß sich in den bezeichneten Richtungen, nach denen Schopenhauer zunächst als unzeitgemäß und überholt erscheint, vielmehr von ihm sehr viel lernen lasse; daß die Stellung, die Schopenhauer einnimmt, dazu dienen könne, uns mit dem nötigen Mißtrauen gegen das „Zeitgemäße", mit erleuchtenden Gesichtspunkten für die Kritik des „Modernen" auszustatten. Mag den Lehren, die Schopenhauer als Metaphysiker, als pessimistischer und aristokratischer Philosoph ausspricht, noch so viel Einseitiges anhaften, so können sie doch als ein gutes Gegengewicht gegen die Macht gewisser verhängnisvoller moderner Vorurteile

wirken. Die Bildung der Gegenwart steckt voll von Unkritik und Aberglauben; und es scheint mir, daß Schopenhauer hierfür nicht das schlechteste Läuterungsmittel bildet.

Aber auch abgesehen von solchen Beziehungen zu modernen Irrwegen ist Schopenhauers Philosophie reich an fördernden Einsichten. So hart und häufig in ihr auch Widersprüche aneinanderprallen mögen, soviel Unbegreiflichkeiten und Plötzlichkeiten, soviel Übertreibung, Verblendung, ja Verranntheit es auch in ihr geben mag: so bleibt doch bestehen, daß sie voll ist von guten, gediegenen Gedanken, die da geeignet sind, sehend zu machen; daß sie schwer ist von probehaltigen, goldenen Wahrheiten und besonders auch reich an Anweisungen zu tapferer und freier Menschlichkeit. Nur muß man, um dies zuzugeben, an die Wahrheit nicht bloß in der Form des absolut, sondern auch in der des relativ Wahren denken.

Aber auch um eines anderen Gewinnes willen ist es wert, sich in Schopenhauer zu vertiefen. Hinter seiner Philosophie steht eindringlich und greifbar eine eigenartig und groß geprägte Persönlichkeit. An Schopenhauers empirischem Menschen haftet viel Kleines, Trübes, Eigensinniges, Krankhaftes: aus seinen Werken spricht sein Wesen in gereinigter, gehobener Form, gewissermaßen sein intelligibler Mensch zu uns. Zeigt nun schon sein empirischer Mensch, bei allen abstoßenden und allzu irdischen Zügen, eine bedeutende, machtvolle, fesselnde Eigenart, so gilt dies um so mehr von seiner schriftstellerischen Persönlichkeit. In ihr tritt uns ein geniales, aus der Fülle und Wucht der Kräfte geschöpftes Erzeugnis des Welt-, oder, sagen wir bescheidener, des Erdgeistes entgegen. Sollte sich der Genius der Menschheit in allen möglichen großen Typen erschöpfen, so mußte auch so etwas wie ein Schopenhauer ins Leben treten.

Endlich will es mir scheinen, daß sich im Geistesleben der Gegenwart, bei allen vorhin von mir hervorgehobenen Gegensätzen, doch auch mannigfache Züge finden, die mit Gedanken und Stimmungen der Schopenhauerischen Philosophie Verwandtschaft aufweisen. In der engeren Gemeinde Richard Wagners bestehen nicht nur Zusammenhänge mit Schopenhauers Auffassung von der Musik, sondern auch mit den in seiner Philosophie zum Ausdruck gelangten Lebens- und Weltstimmungen. Sodann kann auf den Einfluß, den Tolstoi in unserer Zeit ausübt, hingewiesen werden: in seiner Mitleidsmoral und Askese, in seiner Stellung zur Geschlechtsliebe und zur Kultur, waltet ein Schopenhauer nahe verwandter Geist. Und ebenso zeigt Sören Kierkegaard, dessen Philosophie gegenwärtig wachsende Beachtung findet, in vieler Hinsicht Ähnlichkeit mit Schopenhauer. Aber auch an die neue Romantik in den bildenden Künsten und der Dichtung darf ich erinnern. Sie läßt in manchen Beziehungen Stimmungen und Wertungen erkennen, für die sich bei Schopenhauer Anknüpfungspunkte finden. Zunächst und in weit höherem Grade freilich ist es Nietzsche, den man allenthalben aus dieser modernen Kunstrichtung herausfühlt. Allein zugleich lassen uns doch auch manche Seiten an Schopenhauer denken. Ein näheres Eingehen auf die neue Phantasiekunst würde ergeben, daß Schopenhauer mit seinen Lehren vom Genie als einem Übermenschen, mit seiner Auffassung von der Kunst als einer Erlöserin der Menschheit, ja mit der ganzen Verbindung von unerschrockenem Pessimismus und überschwenglicher Romantik ihr keineswegs so ferne steht, wie es zunächst scheinen könnte. Auch diese Wahrnehmungen mannigfacher Verwandtschaft zwischen Schopenhauer und modernem Wesen rechtfertigen es, wenn der Versuch einer neuen Darstellung und Prüfung Schopenhauers unternommen wird.

Zweiter Abschnitt.

Aus Schopenhauers Lebensgang.

1. Ich will Schopenhauers Leben nicht im Zusammenhange darstellen, sondern nur solche Züge herausheben, welche für seine philosophische Entwickelung von Ertrag und Bedeutung sind.

Da tritt uns sogleich die unregelmäßige und weltmännische Erziehung entgegen, die ihm der Vater, ein aller Gelehrsamkeit abgeneigter Freund vorurteilsfreier Aufklärung, zu teil werden ließ. Noch in seinem siebzigsten Jahre erzählt Schopenhauer rühmend, daß sein Vater, der „Kaufmann“, gesagt habe: „Mein Sohn soll im Buche der Welt lesen.“ [4]) Als neunjährigen Knaben — Arthur war am 22. Februar 1788 in Danzig geboren — nahm ihn der Vater nach Frankreich mit und ließ ihn zwei Jahre in Havre, in dem Hause eines Geschäftsfreundes, erziehen. Hier wurde er so gründlich zum Franzosen, daß er nach seiner Heimkehr, zur Freude seines Vaters, die Muttersprache nur mit großer Mühe verstand. Vier Jahre besuchte er hierauf eine vorzüglich für die Ausbildung künftiger Kaufleute bestimmte Privatschule in Hamburg (wohin die Familie schon 1793 übersiedelt war, weil der Vater, ein Mann von freiheitlich reichsstädtischer Gesinnung, eine Einverleibung Danzigs in Preußen nicht miterleben wollte). Zur Bekümmernis des Vaters erwachte in Arthur eine

starke Sehnsucht nach den Wissenschaften. Er bestürmte den Vater mit unermüdlichen Bitten, ihn in das Gymnasium eintreten zu lassen. Dieser griff zu einer List: er stellte den Sohn, auf dessen Leidenschaft für das Reisen bauend, vor die Wahl: entweder unter endgiltigem Verzicht auf die gelehrte Laufbahn mit den Eltern sogleich eine mehrjährige Reise machen zu dürfen oder unter Verzicht auf die Reise in das Gymnasium einzutreten. Arthur entschied sich für die Reise. So lernte er denn im Alter von fünfzehn bis siebzehn Jahren Deutschland, Österreich, die Schweiz, Frankreich, England kennen und zeichnete seine Eindrücke in einem zwar erhaltenen, aber nur zum Teil veröffentlichten Tagebuche auf.[5]) Es sind äußere und innere Erlebnisse eines lebhaft, eigenartig und nachdenklich auffassenden Geistes, was uns das Tagebuch bietet. Nach Beendigung der Reise trat er — Anfang 1805 — bei einem Großkaufmann in die Lehre. Die ihm hierdurch auferlegten Arbeiten empfand er als Plage; es drängte ihn mit Macht aus dem Kaufmannsberufe hinaus. Wenige Monate nach dem Eintritt Arthurs in die Lehre starb der Vater; im folgenden Jahr zog die Mutter nach Weimar. Wie unglücklich sich Arthur an seinem Kontorpult fühlte, kommt in seinen Briefen an die Mutter ergreifend zum Ausdruck. Diese vermochte es nicht länger geschehen zu lassen, daß der Sohn seine Bestimmung gänzlich verfehle und ein seinem Innersten widerstrebendes Leben lebe.[6]) Sie machte ihm den Vorschlag, dem Kaufmannsberuf den Rücken zu kehren und das versäumte Studium der alten Sprachen nachzuholen. Arthur brach, nachdem er den Brief gelesen, wie er selbst berichtet,[7]) in einen Tränenstrom aus und faßte sofort den Entschluß, sich der Wissenschaft zu widmen. In Gotha dann, und hauptsächlich in Weimar, trieb er mit unermüdlichem Fleiße und in raschem Fortschritte die alten Sprachen. Nach etwas mehr als zwei Jahren

wurde er von seinen Lehrern als reif für die Universität erklärt.

Ohne Zweifel war diese Art Erziehung, der alles Schulmeisterliche, Einengende, Vertrocknende fehlte, für seine geistige Entwicklung von weithin reichender Wirkung. Unwillkürlich denken wir daran, daß Schopenhauer, trotz einem einseitigen Hange zum Malen ins Pessimistische, zu den unerbittlich scharfen Beobachtern der menschlichen Natur, zu den Spähern und Entlarvern auf dem Gebiet der Beweggründe und Leidenschaften gehört. Wir denken weiter daran, daß er kein Philosoph ist, der über allgemeinsten Ideen und metaphysischen Wesenheiten das lebendig Menschliche vergäße, sondern daß er sich immer wieder in die fesselnden Züge des menschlichen Lebens und Schicksals, in die Fülle menschlicher Gestaltungen affektvoll versenkt. Und wir denken überhaupt an sein aus lebendiger, gefüllter Anschauung quellendes Philosophieren, an seine aus erster Hand stammende Ursprünglichkeit, an den Gegensatz, in dem sein Sinnen zu allem Begriffsgespensterhaften, aber auch überhaupt zum Vorherrschen begrifflichen Beweisens und logischen Verkettens steht; wir denken an den intuitiven Charakter seiner Philosophie, die sich uns als ein Herausholen erschütternder Kerngedanken aus dem Anschauungsreichtum von Welt und Leben darstellt. Indem er philosophierte, fühlte er als Mensch mit Menschen. Und wir können uns, indem wir uns dies alles vergegenwärtigen, des Gedankens nicht entschlagen, daß die unschulmäßige, weltmännische Art seiner Erziehung — ich will nicht etwa sagen: dies alles bewirkt, wohl aber dazu beigetragen habe, daß sein Philosophieren die angedeutete Richtung nahm.

Schopenhauer erkannte die Förderung, die ihm die von seinem Vater gewählte Erziehungsmethode gebracht, freudig und rückhaltslos an. Es geht dies nicht nur aus

der Art und Weise, wie er in seinem ausführlichen curriculum vitae der ihm zu Teil gewordenen Erziehung gedenkt, sondern auch aus Äußerungen in den Parerga über die Eindrücke im Kindesalter und über Erziehung hervor.[8])

2. Schon in früher Jugend regten sich in Schopenhauer pessimistische Stimmungen. Seine Weltverneinungsphilosophie ist aus seiner ursprünglichen Gemütsbeschaffenheit hervorgewachsen. Dieser Pessimismus seiner Jugend ist das zweite, was ich aus seinem Entwicklungsgange hervorheben will.

Zunächst gewährt uns das schon vorhin erwähnte Reisetagebuch, das er als Fünfzehn- und Sechzehnjähriger führte, Einblick in seine düsteren Betrachtungen. Die Ruinen des Amphitheaters in Nimes führen seiner Phantasie „die Tausende längst verwester Menschen“ vor, die in all den Jahrhunderten über sie hinweggeschritten. In Toulon versetzt er sich gänzlich in das freuden- und hoffnungslose Leben der elenden Galeerensklaven; man fühlt aus seinen Worten die Erschütterung und Verfinsterung, die in seinem Gemüte unter diesem Eindruck entstanden war. Und in Lyon vergleicht er die unerhörten Revolutionsgreuel, deren Schauplatz diese Stadt erst vor kurzem gewesen, mit dem vergnügten, gegen die Erinnerung an jene blutigen Tage gleichgiltig gestimmten Getriebe auf dem ehemaligen Hinrichtungsplatze. „Es ist unbegreiflich — fügt er hinzu — wie die Macht der Zeit die lebhaftesten und schrecklichsten Eindrücke verwischt.“ Schon damals hatte es ihm die Zeit angetan — die Zeit mit ihrer verwischenden, herabziehenden Wirkung, mit ihrer Unersättlichkeit im Verzehren und Zerstören. So übersetzte er auch während jener Reise ein Gedicht Miltons, worin die Sehnsucht nach der Flucht aus der Zeit zum Ausdrucke kommt.[9])

Und in den Briefen an die in Weimar lebende Mutter aus den Jahren 1806 und 1807 [10]) spinnt er sein trauriges Sinnen über die Zeit weiter. Schmerzvoll empfindet er das Erniedrigende, das für den Menschen in der Vergänglichkeit der Gefühle und in dem herabdrückenden Einfluß der Alltäglichkeit liegt. Das „Vergessen überstandener Verzweiflung“ hat etwas Erschreckendes für ihn. „Alles löst sich auf im Strom der Zeit. Die Minuten, die zahllosen Atome von Kleinigkeiten, in die jede Handlung zerfällt, sind die Würmer, die an allem Großen und Kühnen zehren und es zerstören. Das Ungeheuer Alltäglichkeit drückt alles nieder, was emporstrebt.“ Und in einem anderen Briefe ergreift ihn der Gedanke, wie der Mensch trotz seiner ewigen Seele doch von der Kleinheit des Irdischen und dem Zerstreuenden der Außenwelt gänzlich hingenommen und ausgefüllt werden könne. Er sieht den Menschen „seinen kleinen Fußpfad“ wandern, „ohne zu denken woher noch wohin, nur emsig zum nächsten Schritte strebend.“ Und in einer wenig späteren Aufzeichnung setzt er sich in vornehmen Gegensatz zum Philister: zum simplen Philister mit seinem Glauben an die Erreichbarkeit vollen Glückes und zum gelehrten Philister mit seinem Jagen nach der vollen Wahrheit. Nur Schattenbilder beider seien uns in diesem Leben gewährt. Um so staunender steht er vor der Tonkunst: sie beglückt ihn wie ein heiliges Wunder. Inmitten des Mangels und der Härte des Lebens, inmitten der Nebel und des Jammers ist uns in der Tonkunst „ein unmittelbarer Widerhall des Ewigen“ geblieben. Bedeutsam kündigt sich hier die spätere Metaphysik der Tonkunst an. Umgekehrt flößt ihm der Dämon des erwachenden Geschlechtstriebes Entsetzen ein: er fühlt sich schmachvoll geknechtet, von den Höhen des Ideals in den Staub geworfen und unvermögend, sich aus der Umklammerung loszulösen. In einem Gedichte bringt

er diese Erschütterung seines ganzen Wesens durch die sinnliche Leidenschaft zu stürmischem Ausdruck.[11]) Schon hier also tritt uns die schroffe Spaltung entgegen, die durch sein Innenleben geht. Auch sein metaphysischer Pessimismus, seine Lehre von dem nichtseinsollenden, grauenhaften Urgrunde alles Daseins taucht in früher Jugend bei ihm auf. Als er sich in Weimar zur Universität vorbereitete, wird in ihm durch die Tragödien des Sophokles die Überzeugung lebendig, daß alle zeitlichen Übel gegründet seien in einem unbedingten, ewigen Urübel.[12])

Schopenhauer bekennt selbst dieses frühe Ergriffenwerden seines Wesens von einer pessimistischen Grundstimmung. Als reifer Mann schreibt er die Worte: „In meinem siebzehnten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte."[13]) Es versteht sich von selbst, daß mit der Annahme einer ursprünglich auf den Pessimismus angelegten Gemütsbeschaffenheit diesem Pessimismus keineswegs der Wahrheitsgehalt abgesprochen ist. Eine pessimistische Weltanschauung, auf die jemand durch seine Natur angelegt ist, kann doch zugleich richtige Beobachtungen, Gedankengänge und Ergebnisse enthalten.

3. An dritter Stelle seien über Schopenhauers Studiengang einige Worte gesagt. Zwei Jahre studierte er an der Göttinger, anderthalb an der Berliner Universität. Schon nach einem Semester ging er von der Medizin zur Philosophie über und vertiefte sich mit selbständigem Denken und lebhafter Kritik in alte und neue Systeme. Maßgebend für seinen Entwicklungsgang wurde nach seinem eigenen Bekenntnis der „weise" Rat, den ihm sein Lehrer Gottlob Ernst Schulze in Göttingen gab: seinen Privatfleiß „fürs erste ausschließ-

lich dem Plato und Kanten zuzuwenden“ und sich vor Bewältigung dieser namentlich nicht mit Aristoteles und Spinoza zu befassen.[14]) Wenn die ersten Worte in seiner Erstlingsschrift Plato als den göttlichen bezeichnen, so stammt die Hochschätzung, wie uns Aufzeichnungen aus seiner Göttinger Zeit belehren,[15]) schon von jener frühen Beschäftigung mit ihm her. Und wie eindringend er während seiner Universitätsjahre Kant durchgearbeitet hat, beweisen die Anmerkungen, mit denen er das Studium seiner Werke begleitete, und die jetzt vollständig vorliegen.[16]) Es begegnen uns in ihnen auffallend viele Gedanken, die zu dem Charakteristischen in seiner späteren Philosophie gehören. Aus seiner Berliner Studienzeit ist als besonders wichtig die Enttäuschung hervorzuheben, die er in den Vorlesungen Fichtes erfuhr. Er bekennt selbst: er sei nach Berlin in der Erwartung gegangen, „einen echten Philosophen und großen Geist in Fichten kennen zu lernen“; „diese Verehrung a priori verwandelte sich aber bald in Geringschätzung und Spott“.[17]) Mit welchem Zorn und Hohn er oft in Fichtes Vorlesung gesessen sein mag, zeigen die Randbemerkungen, die er in seinen Nachschreibeheften zu manchen Behauptungen des Philosophen gemacht hat.[18]) Abgesehen von allem anderen mußte ihn schon die unanschauliche, aus Begriffen entwickelnde, optimistisch begeisterte Art Fichtes abstossen; und es geschah dies in solchem Grade, daß das Bewußtsein von den ihnen beiden gemeinsamen Grundrichtungen des Denkens in ihm nicht aufkommen konnte. Die jetzt veröffentlichten, aus seiner Berliner Studentenzeit stammenden Anmerkungen zu Fichte und Schelling zeigen, wie gründlich er es damit nahm, sich mit diesen beiden ihm widerwärtigen Philosophen auseinanderzusetzen. Wie die Verehrung für Plato und Kant, so faßte auch der Widerwille gegen die nachkantische Spekulation schon während seiner Universitätsjahre in ihm Wurzel. Und

ebenso kommt seine Vorliebe für Locke, auf den als einen Vorarbeiter Kants er später nicht genug eindringlich hinweisen kann, schon in den auffallend zahlreichen Äußerungen von Lob und Zustimmung zum Ausdruck. die sich in den Anmerkungen zu diesem Philosophen finden.[19])

Übrigens widmete sich Schopenhauer keineswegs einseitig oder gar ausschließlich philosophischen Studien. Besonders strebte er, in den Naturwissenschaften heimisch zu werden. Unter den Vorlesungen, die er besucht hat, befinden sich bedeutend mehr naturwissenschaftliche als philosophische. In einem Briefe an Frauenstädt aus dem Jahre 1852 hebt er mit Genugtuung hervor, daß er „auf der Universität den ganzen Kursus sämtlicher Naturwissenschaften ernstlich durchgemacht und sodann sie das ganze Leben im Auge behalten habe.“ Und er fügt hinzu: „Darum kann ich mitreden und hab's mit Ehren getan.“[20])

4. In die Zeit seines ersten schriftstellerischen Auftretens fällt sein Bruch mit der Mutter. Da dieses Zerwürfnis ohne Zweifel nicht nur auf sein Urteil über die Frauen, sondern auch auf seine ganze Stellung zu Leben und Menschen von Einfluß gewesen ist, so sei hierüber das Hauptsächliche gesagt.

Die tiefste Ursache des Mißverständnisses zwischen Mutter und Sohn liegt in dem gründlichen Charaktergegensatz. Die Mutter war von leichter, froher Gemütsart; ihr Trachten ging auf anregendes, geschmackvolles Genießen der Gegenwart, auf ein Leben nach ihren wohlgestimmten Neigungen, auf schöne Geselligkeit und angenehmen Schein. Sie war bedacht, über allen Zwiespalt leicht hinwegzugleiten und so zu einer wohlfeil harmonischen Lebensstimmung zu gelangen. Ihre Neigungen dagegen einer ernsten Pflicht zum Opfer zu bringen, dazu war sie wenig bereit. Dabei war sie eine

Frau von lebhaftem, empfänglichem Geiste und von einem nicht geringen Talent für schriftstellerisches Erzählen und Schildern. Bringt man mit dieser etwas oberflächlich ästhetischen Lebensstimmung und Lebensführung die Art des Sohnes zusammen, so wird man sofort dessen inne, daß ein verständnisvolles, glückliches Zusammenleben kaum möglich war. Arthur nahm das Leben schwer, er hatte einen Hang zu düsterer Grübelei. Ihm galt das Leben nicht als angenehmes Spiel, sondern als bittere Arbeit und beunruhigender Kampf. Er stand dem Leben mißtrauisch, unwillig gegenüber, eher mit der Miene des Anklagens und Verdammens als mit lächelndem Sichhinwegtäuschen. Liebte Johanna Schopenhauer den Schein, so ging Arthurs rücksichtsloses Streben dahin, vom Leben die hundertfachen täuschenden Hüllen wegzureißen. Dabei war er voll schroffen, verletzenden Selbstgefühls; sein Wahrheitsmut war bis zu Rechthaberei gesteigert. Es fiel ihm nicht ein, sich der Mutter anzupassen, auf ihre Eigentümlichkeiten und Bedürfnisse Rücksicht zu nehmen.

Sehr grell trat dieser Gegensatz zu Tage, als Arthur zur Fortsetzung seiner Gymnasialstudien von Gotha nach Weimar übersiedeln sollte. In den Briefen, die ihm die Mutter in dieser Angelegenheit schrieb[21]), spricht sich lediglich die egoistische Besorgnis aus, daß durch die Anwesenheit des Sohnes ihr freundliches, bequemes Leben gestört werden könnte. Die Aussicht auf das bevorstehende Zusammenleben nach jahrelanger Trennung gibt der Mutter keinen Laut der Freude, keinen Ausdruck der Liebe ein; sie ist lediglich auf die passenden Mittel und Wege bedacht, die Anwesenheit des Sohnes für ihr Leben unschädlich zu machen.

Doch wäre es einseitig, hieraus zu schließen, daß alle Schuld bei der Mutter liege. Man ersieht aus ihren Briefen, wie sehr sie unter Arthurs „Wut, alles besser wissen zu wollen, überall Fehler zu finden außer

in sich selbst, überall bessern und meistern zu wollen", gelitten haben mag; wie drückend und aufregend für sie seine „Klagen über unvermeidliche Dinge", seine „finsteren Gesichter", seine wie „Orakelsprüche" ausgesprochenen „bizarren Urteile" gewesen sein müssen, und wie peinigend für sie die heftigen Auftritte mit ihm gewirkt haben.[22]) Kuno Fischer hebt mit Recht hervor: es sei „sehr erklärlich, daß eine Frau, wie Johanna Schopenhauer, die mit Goethe und Wieland auf freundschaftlichem Fuße verkehrt, der Fernow sich geistesverwandt fühlt, die von einer Reihe bedeutender Männer sich umgeben und gefeiert sieht", „nicht geneigt sein kann, von ihrem Sohne, der das Gymnasium besucht, sich meistern und tadeln zu lassen".[23])

Zwei Umstände waren es, die das Mißverhältnis verschärften: Johannas Verschwendungssucht und ihr intimer Umgang mit dem um vierzehn Jahre jüngeren Friedrich von Gerstenbergk, mit dem sie seit 1813 zusammenwohnte. Schopenhauer konnte es wahrlich nicht gleichgiltig sein, daß durch die weit über ihre Verhältnisse hinausgehende Lebensweise der Mutter das väterliche Vermögen stark herabgemindert wurde. Ihr Zusammenleben mit Gerstenbergk aber empfand er als eine Verletzung und Beschmutzung, die sie dem Andenken des Vaters zufügte. Ich verweise rücksichtlich dieser beiden Punkte auf die Darstellung Grisebachs.[24])

Die Mutter wollte den „Freund" dem Sohne nicht „opfern". Sie wies dem Sohne, als er trotzdem auf der Entfernung des Freundes bestand, schriftlich die Tür. Sie sahen einander nicht mehr, obwohl die Mutter noch 24 Jahre lebte. Doch kam es in den letzten Jahren ihres Lebens wenigstens zu einem freundlichen Briefwechsel zwischen beiden. Wie wenig milde indessen Schopenhauer an seine Mutter bis über das Grab hinaus dachte, geht aus einer harten Äußerung hervor, die der schon dem Greisenalter sich nähernde Mann in einem

Briefe an Frauenstädt tat, als dieser ihm das abfällige Urteil, das der Strafrechtsforscher Feuerbach in seinen Tagebüchern über die Mutter niedergelegt, mitgeteilt hatte. Auch ist an gewisse Äußerungen zu erinnern, die er in dem zweiten Band der Parerga über die Weiber tut: sie seien zur Verschwendung geneigt und verprassen das von dem Manne geerbte Vermögen mit ihrem Buhlen; nach dem Tode des Mannes werde die wirkliche Mutter oft zur Stiefmutter; eine Frau, die ihren Mann nicht geliebt habe, werde auch ihre Kinder von ihm nicht lieben, nachdem die Zeit der bloß instinktiven Mutterliebe vorüber sei.[25])

5. Indem ich mich dazu wende, einiges über Schopenhauers Hauptwerk zu sagen, so kann ich an dieser Stelle nicht die Absicht haben, auf seinen Inhalt einzugehen; ich will hier lediglich die Bedeutung beleuchten, die dieses Werk für Schopenhauers Entwicklung besitzt.

Schopenhauer gehört zu den Denkern, die nicht erst nach langer, kämpfereicher Entwickelung, wie etwa Plato und Kant, Schiller und Nietzsche, sich ihre eigentümliche Philosophie erarbeiten, sondern denen sich die Kerngedanken ihres Systems in ihrer Jugend auf kurzem und verhältnismäßig geradlinigem Wege herausgestalten. Zwar hatte auch er seine Jahre der Gärung: Plato und Kant streiten sich in seinem Denken um das Übergewicht, das Reich des Übersinnlichen hat ein anderes Verhältnis zum „Ding an sich“ als später, und das Prinzip des „Willens“ liegt noch im Dunkeln.[26]) Aber man darf nicht sagen, daß Schopenhauer, bevor er zu seiner reifen Philosophie kam, eine andere philosophische Denkweise auch nur annähernd zu einem zusammenhängenden Gedankengefüge in sich ausgebildet habe. Er ist nicht erst durch einen anderen Standpunkt hindurchgeschritten. In der Hauptsache

liegen seine späteren Grundgedanken in der Richtung, in der sich sein unausgereiftes Denken bewegt.

Schon in seiner Berliner Universitätszeit hatte Schopenhauer seine Dissertation zu arbeiten angefangen. Vollendet wurde sie in der Stille seines Aufenthaltes in dem weltentrückten, anmutigen Rudolstadt. Sie erschien 1813 und erhielt den Titel „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. Ihren Gegenstand bildet ein wichtiges Stück von Schopenhauers Erkenntnistheorie. Sowohl aus der Dissertation als auch aus den gleichzeitigen Aufzeichnungen — und aus diesen in noch höherem Grade — läßt sich die Eigentümlichkeit jener Gärungszeit seines Denkens erkennen. Verglichen mit seiner späteren Philosophie, trägt sein damaliges Denken in vielen wichtigen Beziehungen ein unklares und unfertiges Gepräge. Auf das Charakteristische dieser Gärungszeit werde ich an späteren Stellen hinweisen.

Bald nach Vollendung der Dissertation traten in Schopenhauers Gedankenentwickelung gewisse Wendungen ein, durch die seine Philosophie binnen kurzer Zeit in die endgiltige Grundgestaltung gebracht wurde. Hier genügt die Bemerkung, daß es sich in den neuen Gedanken um die prinzipielle Stellung des Dinges an sich und des Willens handelt. Es wird nicht lange nach dem Jahre 1814 gewesen sein, daß Schopenhauer in den philosophischen Grundlagen mit sich einig war. Zunächst — 1814 und 1815 — entsteht unter dem mächtigen Einfluß der Farbenlehre Goethes und des vertraulichen Umganges, dessen ihn Goethe für wert gefunden hatte, die kleine Schrift „Über das Sehn und die Farben“. Weit wichtiger aber ist, daß um diese Zeit auch die Arbeit an seinem Hauptwerk beginnt. Im März 1818 war es vollendet. So entstand es also zu einer Zeit, wo Schopenhauers Weltauffassung ihre feste und endgiltige Gestalt gewonnen hatte. In diesem

Falle ist sonach das Hauptwerk der Jugendzeit zugleich dasjenige Werk, zu dessen Gedankengängen sich alle späteren Arbeiten nur als Ausführungen verhalten. Es stellen sich wohl gewisse Einschränkungen, Verstärkungen, Neubildungen in seinen Gedanken ein, doch steigern sie sich nicht bis zu durchgreifender Wirkung. Sie treten nur spurweise auf; sie werden nicht ausgedacht, nicht in ihren Folgerungen entwickelt, nicht zur Umgestaltung der Grundlagen seiner Philosophie verwertet. Es bleibt bei den alten Grundlagen, bei dem alten Aufbau, nur daß sich im Laufe der Jahrzehnte innerhalb des unangetastet gelassenen Systems immer mehr Keime regen, die mit ihm unverträglich sind.[27]) So sah er denn, seitdem sein Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" vollendet vor ihm lag, seine Lebensarbeit in einem immer erneuten Durchdenken und Erproben seines Gedankengefüges, in einem Beleuchten, Verdeutlichen, Ausführen nach verschiedenen Seiten hin, in einem Anwenden seiner Gedanken auf die mannigfaltigen Gebiete von Wissenschaft und Leben. Besonders fühlte er das Bedürfnis, immer und immer wieder dieselben großen und tragenden Gedanken seiner Philosophie mit Kraft und Wucht in seinen Werken und Aufzeichnungen zu wiederholen und ihre erleuchtende Klarheit und zwingende Einfachheit auf sich und seine Leser wirken zu lassen.

Es finden sich bei Schopenhauer viel interessante Äußerungen über die Entstehung seines Hauptwerkes. Auf den Rand eines Bogens schrieb er im Jahre 1849: „Diese zu Dresden in den Jahren 1814—1818 geschriebenen Bogen zeigen den Gärungsprozeß meines Denkens, aus dem damals meine ganze Philosophie hervorging, sich nach und nach daraus hervorhebend, wie aus dem Morgennebel eine schöne Gegend. Bemerkenswert ist dabei, daß schon im Jahre 1814 (meinem 27. Jahr) alle Dogmen meines Systems, sogar die untergeordneten,

sich feststellen".[28]) In dem Briefe, in dem er Brockhaus den Verlag seines Werkes anbietet, spricht er von ihm als von einer „im höchsten Grad zusammenhängenden Gedankenreihe" und als von der „ganzen Frucht seines Daseins". Es sei in dem Werke der unwiderruflich vorhandene und geschehene Eindruck niedergelegt, den die Welt auf ihn gemacht.[29]) Und Goethen kündigt er das Erscheinen seines Werkes mit den Worten an: „Mein Werk, welches nun zu Michael erscheint, ist die Frucht nicht nur meines hiesigen Aufenthaltes, sondern gewissermaßen meines Lebens"; und er fügt hinzu, daß nach seiner Überzeugung jetzt in ihm durch den Eindruck der Welt alle Gedanken, deren er fähig sei, erregt seien und alle späteren Werke nur die Entwicklung dieser Gedanken sein werden.[30]) Schopenhauer muß bei dem Werden seines Werkes von dem kraftvollen und stillen Sichzusammenschließen seiner Gedanken zur Einheit im höchsten Grade ergriffen gewesen sein. Er fühlte in sich etwas wie das notwendige Schaffen einer großen, heiligen Naturgewalt, etwas wie einen wunderbaren Zeugungs- und Wachstumsvorgang. Schon im Jahre 1813 spürt er, wie das Schaffen des Genius in ihm ein großes, einziges Werk vorbereite, und er ist von ahnungsvollen, andächtigen Schauern erfüllt[31]); und noch als Greis sagt er: so etwas könne man nur in der Jugend und nur mit Eingebung schreiben; jetzt staune er sein Werk wie das eines ganz anderen Menschen an.[32]) Und ein anderes Mal preist er jene hohen und ergiebigen Stunden, die ihm so oft in den Blütejahren seines Geistes zu teil geworden seien: mein Auge, sagt er, mochte „treffen auf welchen Gegenstand es wollte, er redete Offenbarungen zu mir, und es entspann sich eine Reihe von Gedanken, welche wert waren aufgeschrieben zu werden".[33]) In der Tat trägt sein Jugendwerk etwas von der Taufrische ursprünglichster Schöpfung an sich. Wir lernen einen Genius

kennen, der in unabgenutztem Jugendglanz mit mächtigem, weitem Flügelschlag stolz und traurig über das Weltschauspiel hinschwebt. Von dem Grimm und Hohn, der sich in den späteren Werken aus gepreßter Anhäufung heraus in wahren Fluten entlädt, ist sein Jugendwerk noch beinahe frei.

6. Bevor ich den weiteren Gang seiner Schriftstellertätigkeit verfolge, sei seine Betätigung an der Berliner Universität und der Mißerfolg hierin ins Auge gefaßt.

Schon bald nach seinen Studienjahren ging Schopenhauer mit dem Gedanken um, die akademische Laufbahn zu ergreifen.[34]) Doch erst als ihm auf seiner italienischen Reise, die er nach Vollendung seines Hauptwerkes angetreten, die Nachricht von dem drohenden Verluste eines Teiles seines Vermögens zugekommen war, schritt er, angesichts der gefürchteten Verminderung seiner Einkünfte[35]), ernstlich an die Ausführung des Planes. Er habilitierte sich im Frühling 1819 in Berlin und las im Sommerhalbjahr dieses Jahres wöchentlich sechsstündig über „die gesamte Philosophie, d. i. die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste". Die erste Vorlesung war zugleich auch seine letzte. Er brachte in keinem Semester mehr eine Vorlesung zustande. Trotzdem hat er sich eine lange Reihe von Jahren als Privatdozenten im Mitgliederstande der Universität weiterführen lassen. Nach einer Pause von mehreren Jahren nahm er für den Winter 1826/27 das Ankündigen von Vorlesungen wieder auf und setzte es hartnäckig bis zum Winterhalbjahr 1831 auf 1832 fort. Wenn er für seine Vorlesungen stets eine Stunde wählte, zu der Hegel eine Hauptvorlesung hielt, so wollte er hiermit offenbar sagen, daß er sich für berufen halte, den Platz des Schein- und Afterphilosophen Hegel an der Universität einzunehmen.

Wie läßt sich der auffallende Mißerfolg Schopenhauers erklären? Wie die von Grisebach veröffentlichten Abschnitte aus seiner ersten Vorlesung[36]) beweisen, war diese Vorlesung nicht nur gewissenhaft ausgearbeitet, sondern auch durch ihre Klarheit, Anschaulichkeit und Originalität in hohem Grade geeignet, einen großen Kreis von Studierenden zu fesseln. Auch werden wir ihm Lehrgabe nicht absprechen dürfen. Mehrfach schreibt er sich die Gabe eines eindringlichen und lebendigen mündlichen Vortrags zu[37]); und wir haben keine Ursache, diesen starken Glauben an sich selbst geradezu für Selbsttäuschung zu halten. Sein Mißerfolg läßt sich wohl nur so erklären, daß seine schroffe Feindseligkeit gegen das immer siegreicher in Berlin auftretende Hegelsche System und gegen alles, was damals als groß und zukunftsreich in der Philosophie galt, unter den Studierenden bekannt geworden war. Außerdem darf man annehmen, daß die Gleichzeitigkeit seiner Vorlesungsstunde mit der Hegels ihm manchen Studierenden entzog.[38])

Fragt man nach den Ursachen, die auf Schopenhauers weltfeindliche Stimmung verschärfend eingewirkt haben, so muß ohne Zweifel auch das Mißglücken seines Versuches, an der Berliner Universität und im Universitätsleben überhaupt Stellung und Ansehen zu gewinnen, genannt werden. Seine Wut und Verachtung gegen die Universitätsphilosophie und die Philosophieprofessoren würde sich sicherlich nicht derart bis zum Geschmack- und Maßlosen gesteigert und sich nicht so sehr der Grenze teils des Lächerlichen, teils des Widerlichen genähert haben, wenn seine Lehrtätigkeit von Glück und Erfolg begleitet gewesen wäre. Freilich darf man mit Recht fragen, ob das Eintreten in ein Amt und in amtlich geforderte Lehrtätigkeit die Entwicklung von Schopenhauers wertvoller Eigenart nicht gehemmt hätte.

7. An letzter Stelle sei der späteren Schriftstellertätigkeit Schopenhauers und im Zusammenhange damit dem langandauernden Unbeachtetbleiben seiner Philosophie eine kurze Betrachtung gewidmet.

Sein Hauptwerk setzte nur wenige Rezensentenfedern in Bewegung; und von Verständnis für die Bedeutung des Werkes zeugt nicht eine einzige der damaligen Besprechungen; auch nicht die von Herbart geschriebene. Schopenhauer mußte sich sagen, daß sein Werk, an das er sein ganzes Können gesetzt und die höchsten Erwartungen geknüpft, an seinen Zeitgenossen ohne Eindruck und Einfluß vorübergehe. Auch der Absatz, den sein Werk fand, war erstaunlich gering. Doch ließ er sich nicht entmutigen: unablässig arbeitete er an der Ausgestaltung seiner Gedankenkreise weiter und trug seine Aufzeichnungen, ohne zunächst an deren Veröffentlichung zu denken, wohlgeordnet in gebundene Bücher ein. Er nannte sie Manuskriptbücher.[39]) Schon acht solcher Bücher waren gefüllt, als er sich entschloß, wieder an die Öffentlichkeit zu treten. 1836 erschien seine Schrift „Über den Willen in der Natur“. Er will hierin die Bestätigungen nachweisen, die seine Metaphysik durch die empirischen Wissenschaften erfahren habe. Auf den Titel der Schrift setzt er drei Verse aus dem Prometheus des Äschylos, in denen er aus der Seele des leidenden Titanen heraus gegen seine Zeitgenossen die Anklage erhebt, daß sie seine Werke keines Blickes für wert gehalten, und mit düsterer Zuversicht auf die alles ans Licht bringende Zeit hinweist.

Die Schrift fand nicht einmal die spärliche Beachtung, die dem Hauptwerk zu teil geworden war. Doch muß man, um gegen Schopenhauers Mitwelt nicht ungerecht zu sein, wie Kuno Fischer mit Recht hervorhebt[40]), bedenken, daß damals in Deutschland so gewaltige Ereignisse, wie das Erscheinen des Lebens Jesu und der Glaubenslehre von Strauß, der bedeutendsten

Schriften von Bruno Bauer und Feuerbach alle Denkenden aufregten — Ereignisse, von denen sich Schopenhauers Philosophie ganz unberührt zeigt.

Durch das eisige Schweigen um ihn her ließ sich Schopenhauer nicht abhalten, ein neues Manuskriptbuch mit seinen Gedanken zu füllen und sich von neuem an das Publikum zu wenden. Veranlassung hierzu gaben ihm zwei Preisfragen: die eine von der Gesellschaft der Wissenschaften in Drontheim, die andere von der Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen gestellt, beide das sittliche Gebiet betreffend. So entstanden in den Jahren 1837 bis 1839 die beiden Abhandlungen über die Freiheit des Willens und über die Grundlage der Moral. Jene wurde gekrönt; dagegen versagte die dänische Akademie der zweiten Abhandlung den Preis. In dem Urteil heißt es unter anderem, daß die unziemliche Art, in der er mehrere der hervorragendsten neueren Philosophen — es sind Fichte und Hegel gemeint — erwähnt hatte, gerechten und schweren Anstoß erregt habe.[41]) Ohne Zweifel haben die dänischen Akademiker die Bedeutung von Schopenhauers Schrift nicht zu würdigen verstanden: anderseits aber ist zu bedenken, daß Schmähungen, und besonders Schmähungen anders denkender Vertreter der Wissenschaft, nicht in eine Preisschrift gehören. Schopenhauer gab 1840 beide Abhandlungen unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ heraus.

Wiewohl auch jetzt die Anerkennung ausblieb, widmete er sich doch mit ganzer Kraft der Ausarbeitung des längst geplanten Ergänzungsbandes zu seinem Hauptwerk. Mit Recht wollte er sein Jugendwerk nicht umarbeiten und so zerstören; darum stellte er neben das ursprüngliche Werk, das jetzt erster Band wird, einen zweiten, der die dort behandelten Hauptgegenstände der Reihe nach kapitelweise in der Denk- und Darstellungsart des reifen Alters abhandelt. Doch ist

in allen Hauptsachen das Gedankengefüge das gleiche geblieben. 1844 erschien, zugleich mit der zweiten Auflage des ersten Bandes, der neue Band. So schuf Schopenhauer trotz dem furchtbaren Druck des Verkannt- und Totgeschwiegenwerdens Werk um Werk. Man kann sich die Leidenschaft und den Mut seines Wahrheitsforschens nicht groß und treibend genug vorstellen. Unentmutigt, seinem Genius treu, festen Glaubens an die Wahrheit seiner Sache und die Gerechtigkeit der kommenden Geschlechter, stellte er ein Denkmal seiner Philosophie nach dem anderen hin.

Mit guter Zuversicht schickte Schopenhauer sein zu doppeltem Umfange angewachsenes Hauptwerk in die Welt hinaus. An seinen Verleger Brockhaus schrieb er: „Im Vertrauen gesagt, ich bin mit dem zweiten Bande, in welchem alles neu ist, jetzt, da ich es im Drucke allererst deutlich übersehe, so ganz zufrieden, daß ich wirklich hoffe, jetzt endlich den Widerstand der stumpfen Welt zu besiegen“.[42]) Auch diesmal betrog ihn sein Hoffen: nur von wenig Seiten kamen ihm Zeichen des Interesses für sein philosophisches System zu, und sein Verleger erklärte ihm, ein schlechtes Geschäft gemacht zu haben.

Erst von 1851 an, mit dem Erscheinen seines letzten Werkes, der „Parerga und Paralipomena“, tritt eine entschiedene Änderung in der Wirkung Schopenhauers auf seine Zeit ein. Die zwei Bände dieses Werkes behandeln teils philosophische Gegenstände in engerem Sinn (und diese scheiden sich wieder in solche, die ihm bisher neben seinem schriftstellerischen Wege liegen geblieben waren, und in früher schon behandelte, auf die zurückzukommen ihm auf dem Herzen liegt), teils allerhand größere und kleinere Fragen des Lebens und der Kultur. Erst jetzt wurde Schopenhauer entdeckt. Die Stimmungen nach dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie und dem Scheitern

der Revolution von 1848 waren dem Emporkommen seiner Philosophie günstig. Von den verschiedensten Seiten mehrten sich die Zeichen seines beginnenden und rasch wachsenden Ruhmes. Besondere Freude empfand Schopenhauer über den engeren Kreis seiner zahlreichen hingebenden, an ihn glaubenden, für seine Philosophie tätigen Schüler. So konnte er sich während seines Lebensabends — er starb nach rüstigem Alter in voller Schaffenskraft am 21. September 1860 zu Frankfurt a. M., wo er die letzten drei Jahrzehnte seines Lebens fast ohne Unterbrechung zugebracht hatte — an dem ersehnten Genuß des Ruhmes in vollen Zügen laben. Freilich machte er sich dabei einer argen Untreue gegen seine eigene Ansicht schuldig. In seinen Parerga hatte er das Lob der Zeitgenossen mit einer feilen, besudelten Dirne verglichen. „Wer könnte einer solchen Metze noch begehren? wer möchte auf ihre Gunst stolz sein? wer wird sie nicht verschmähen?“ Nur nach dem Ruhm bei der Nachwelt will er streben: dieser gleicht „einer stolzen, spröden Schönen, die sich nur dem Würdigen, dem Sieger, dem seltenen Helden hingibt“.[43]) Und nun sah er spähend, haschend, einheimsend nach dem Lob der Zeitgenossen aus, als wäre es ein echter, lauterer Wert. Doch wer wird diese Änderung in der Schätzung des Ruhmes bei den Zeitgenossen nicht menschlich finden!

Aus zahllosen Stellen seiner Werke, Aufzeichnungen und Briefe geht hervor, wie schwer er an dem jahrzehntelangen Unbeachtetsein trug, wie sehr es ihn drückte, erbitterte, empörte. „Natura nihil agit frustra: warum denn gab sie mir so viele und tiefe Gedanken, wenn solche keine Teilnahme unter den Menschen finden sollen?“[44]) Und Frauenstädt rechnet er vor, daß er erst nach 34 Jahren beharrlichen, beispiellosen Ignorierens und Sekretierens seiner Werke die Geduld verloren habe; er sei nach diesen Erfahrungen noch viel

zu glimpflich mit den Lumpen von Philosophieprofessoren umgegangen.[45]) Man muß sich vorstellen: Schopenhauer war von der heiligen Überzeugung erfüllt, daß er durch seine Philosophie an die Stelle nichtiger, verdrehter und anmaßender Scheinweisheit, die jetzt allenthalben die Herrschaft führe, das allein Echte und Wahre gesetzt habe; und es war dies, wenn auch starke Selbstüberschätzung daran beteiligt ist, doch kein auf windiger Grundlage erwachsenes Selbstgefühl, denn er hatte in der Tat Außerordentliches, zum unabsehbaren Weiterwirken Bestimmtes, bleibend Wertvolles geschaffen. Und nun dieses Schicksal, Jahrzehnte lang kaum irgendwelche Spuren von Wirkung und Teilnahme zu erblicken und alle Welt weiter, als wäre nichts geschehen, sich im Banne des von ihm für bodenlos verkehrt Gehaltenen tummeln zu sehen! Wer wird ihm nicht seine Erbitterung und seinen Grimm nachfühlen können! Der Philosoph, der gegen das beharrliche Ignoriertwerden wie gegen einen unheimlichen, ungreifbaren, übergroßen Feind unentmutigt kämpft, hat etwas in hohem Maße Tragisches an sich.

Dieses Schicksal seiner Philosophie mußte notwendig auf seinen Pessimismus verschärfend wirken. In seinen Äußerungen über die Herrschaft des Dummen, Verkehrten, Gemeinen, Schlechten in der Welt bricht ohne Zweifel unter dem Einfluß der Erbitterung über sein Unbeachtetbleiben eine weit größere Heftigkeit und Ungerechtigkeit hervor.

Dritter Abschnitt.

Schopenhauers Persönlichkeit.

1. Schopenhauer gehört zu den Menschen, in deren Brust zwei Seelen wohnen. Die eine fesselte ihn „mit klammernden Organen“ an die blinden, gierigen Mächte des Irdischen; die andere beflügelte ihn und hob ihn „zu den Gefilden hoher Ahnen“. Schopenhauer ist das Gegenteil einer ausgeglichenen, zu reiner Klarheit vermittelten Persönlichkeit. Hohes und Niedriges, Licht und Dunkel, stille, selbstlose Hingegebenheit und stachelnde, selbstische Heftigkeit streiten um seine Seele. Er gehört zu den großen Zwiespältigen, unheimlich Abgründlichen in der Weise Augustins, Abälards, Petrarcas, Rousseaus, Byrons, Richard Wagners, Nietzsches.

2. Fragt man nach der Substanz seines Innenlebens, so tritt uns mit unzweifelhafter Deutlichkeit sein Erkenntnisdrang, sein Wahrheitsforschen entgegen. In dem überindividuellen, selbstvergessen sachlichen Leben und Schaffen seiner Intelligenz liegt die dauernde, durch alle Wechselfälle seines Schicksals herrschend gebliebene Grundrichtung seines Wesens. Hier fühlte Schopenhauer die Wurzel und Heimat seines Geistes, hier fand er Ruhe und Glück.

Schopenhauer spricht in seinen „Aphorismen zur

Lebensweisheit“ von dem zweiten, höheren Leben, das das Genie in seiner intellektuellen Welt führe. Er beschreibt es als ein Leben, dem der Schmerz fremd ist, das über das dumpfe, schale, leere und betrübte Dasein, in dem die allermeisten festgehalten werden, weit hinaushebt und allein Beglückung gewährt.[46]) Es ist das Leben des Genius, das vermöge seines gewaltigen Überschusses an Intelligenz sich von dem Joche der Begierden und Leidenschaften loszureißen und ein starkes, selbständiges Leben der betrachtenden und schaffenden Intelligenz zu führen vermag. Schopenhauer spricht dabei ohne Zweifel aus eigenstem Erleben: Philosophie war ihm nicht etwa bloß ein schöner Schmuck des Daseins, aber auch nicht eine Werkeltagsarbeit, die er den sonstigen Beschäftigungen und Pflichten des Tages betriebsam anreihte; vielmehr bedeutete ihm Philosophieren Emporhebung, Entrückung, Rettung aus den Niederungen des Alltagslebens. Wenn er das Leben im Reiche der Gedanken als ein Leben ohne Schwere und Not preist und das Glück des Selbstdenkens jedem anderen Glück auf Erden vorzieht[47]), so ist dies aus seinem eigenen Inneren heraus gesagt. Und so bekennt er denn auch, daß, wenn er sich zu Zeiten unglücklich gefühlt, dies mehr nur vermöge eines Irrtums in seiner Person geschehen sei. „Ich habe mich dann für einen andern gehalten, als ich bin, und nun dessen Jammer beklagt; z. B. für einen Privatdozenten, der nicht Professor wird und keine Zuhörer hat oder für einen, von dem dieser Philister schlecht redet und jene Kaffeeschwester klatscht, oder für den Beklagten in jenem Injurienprozesse, oder für den Liebhaber, den jenes Mädchen, auf das er kapriziert ist, nicht erhören will, oder für den Patienten, den seine Krankheit zu Hause hält, oder für andere ähnliche Personen, die an ähnlichen Miseren laborieren. Das alles bin ich nicht gewesen, das alles war fremder Stoff, aus dem höchstens der Rock gemacht gewesen,

den ich eine Weile getragen und dann gegen einen andern abgelegt habe. Wer aber bin ich denn? Der, welcher die Welt als Wille und Vorstellung geschrieben und vom großen Problem des Daseins eine Lösung gegeben, welche vielleicht die bisherigen antiquieren, jedenfalls aber die Denker der kommenden Jahrhunderte beschäftigen wird. Der bin ich, und was könnte den anfechten in den Jahren, die er noch zu atmen hat?“[48]) Und nach derselben Richtung geht ein anderes Bekenntnis: mochte er von noch so vielen persönlichen Sorgen belastet sein, so habe er sie sogleich fahren und verschwinden lassen, sobald ein philosophischer Gedanke sich regte; denn ein solcher sei ihm immer vollen Ernst gewesen und alles andere dagegen nur Spaß. Daher spricht er von der unendlich großen Wichtigkeit seines intellektuellen unsterblichen Menschen, gegenüber der Unwichtigkeit seines Individuums.[49])

Auch in den Briefen aus seiner früheren Zeit gibt er ähnlichen Gedanken Ausdruck. An Böttiger schreibt er 1814: „Mein besseres und eigentliches Leben ist mein philosophisches Studium, dem ist alles übrige tief untergeordnet, ja es ist nur eine leichte Zugabe dazu.“ In einem Briefe an Goethe vom folgenden Jahre heißt es: „Bei mir aber ist es umgekehrt: was ich denke, was ich schreibe, das hat für mich Wert und ist mir wichtig; was ich persönlich erfahre und was sich mit mir zuträgt, ist mir Nebensache, ja ist mein Spott.“ Und ähnlich drückt er sich 1822 seinem alten Freunde Osann gegenüber aus: „Ich habe gelebt, um mein Buch zu schreiben; daher von dem, was ich in der Welt wollte und sollte, sind $^{99}/_{100}$ getan und gesichert; der Rest ist Nebensache, folglich auch meine Person und ihr Schicksal.“[50]) Man ersieht hieraus: der Kern seines Wesens und Daseins lag ihm nicht in seinem Tun und Treiben, in seinem persönlichen Schicksal, sondern in seinem Denken. Hier erinnert man sich auch des Wortes.

das er einst als Student zu Wieland gesprochen hatte: „Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.“ [51])

3. Man sieht Schopenhauers Philosophie häufig als etwas von ihm bloß Ausgesonnenes an, als eine rein theoretische Leistung, an der sein Gemüt, seine Persönlichkeit wenig oder gar nicht beteiligt gewesen sei. Und in der Tat liegen die Widersprüche zwischen seiner Philosophie der Verneinung von Welt und Ich und seiner dem Irdischen stark zugewandten Lebensführung so offenkundig vor Augen, daß sich die Meinung fast aufdrängt, Schopenhauer habe seine Philosophie nicht aus seinem Innern herausgelebt, sondern lediglich als Begriffsgebilde erzeugt. So ist Kuno Fischer der Überzeugung, daß sein Pessimismus für ihn nur Bild, nicht Schicksal gewesen sei, daß er nie unter dem Mitleid mit der leidensvollen Welt wirklich gelitten habe, daß er die Tragödie des Weltelends wie ein Theaterstück von einem höchst bequemen Fauteuil aus mit seinem Opernglase betrachtet habe, um dann zwar tieferschüttert, aber zugleich seelenvergnügt nach Hause zu gehen. Er nennt ihn einen großen Schauspieler, der die tragischen und komischen Wirkungen in seiner Gewalt hatte.[52]) Ich glaube, daß hiermit Schopenhauer großes Unrecht widerfährt. Ich habe von dem Pathos seiner pessimistischen Darlegungen weitaus überwiegend den Eindruck des Echten; ich höre aus ihnen nicht nur die Sprache eines hell und kräftig erregten Intellekts heraus, sondern zugleich die schmerzvolle Ergriffenheit des ganzen Menschen, den Ausdruck und Nachklang eigener Leiden und Kämpfe. Sein Pessimismus machte ihm innerlich zu schaffen: ihm stand als Ideal eine Welt flecken- und leidloser Gestalten, eine Welt voll strenger Größe und geläutert durch die Weihe der Ewigkeit vor Augen:

so fühlte er sich denn durch das Leid und die Nichtigkeit der Welt um so mehr erschreckt, geängstigt, von Grauen geschüttelt.[53]) Und ebenso gilt von der Art, wie er andere Seiten seiner Philosophie darstellt, daß, soweit es die Natur ihres Inhaltes zuläßt, überall ein mächtig erregtes Gemütsleben als Untergrund zu spüren ist. Mag er uns die Tiefen seiner Lehre vom Willen offenbaren oder das Glück der ästhetischen Kontemplation schildern, mag er seine Theorie des Mitleids oder der Willensverneinung darlegen, mag er von der Geschlechtsliebe oder vom Tode, von der Musik oder Dichtkunst, von Christentum oder indischer Philosophie, von der Einsamkeit des Genies, vom Geistersehen oder von der Farbenlehre sprechen: überall ist sein Lieben und Hassen, sein Verlangen und Sehnen, das Dunkle und Helle, das Dämonische und Heilige seines Wesens vernehmlich mitbewegt. Wenn Schopenhauer sagt, daß in der Philosophie, so sehr auch der Kopf oben zu bleiben habe, doch am Ende der ganze Mensch, mit Herz und Kopf, zur Aktion kommen und durch und durch erschüttert werden müsse[54]), so hat er damit von sich aus geurteilt. Freilich muß man dabei nicht so sehr an den späteren Schopenhauer mit seinem gelassener und gleichmäßiger gewordenen Gemüte denken, wie er uns aus den Briefen an seine Jünger entgegentritt, sondern vorzugsweise an seine früheren Jahre, in denen sein Wesen von heftiger Erregbarkeit, ja quälender Reizbarkeit war. Könnte man sich im Hinblick auf den Schopenhauer der letzten Zeit seine Philosophie noch allenfalls als ein reines Erzeugnis des Kopfes vorstellen, so ist dies ganz unmöglich, wenn man den jugendlichen Philosophen mit seinen starken Affekten und seinem aufgewühlten Innenleben vor Augen hat. Rudolf Lehmann hat dem Nachweise des Persönlichen und Erlebten von Schopenhauers Philosophie zutreffende Erörterungen gewidmet.[55]) Vor allem aber hat Nietzsche

in seiner Jugendschrift „Schopenhauer als Erzieher" die Einheit des Philosophen und Menschen in Schopenhauer zum Gegenstand herrlich kühnen Preises gemacht.[56])

Es versteht sich von selbst, daß die Behauptung von dem innerlich Erlebten seiner Philosophie sich wohl verträgt mit der Tatsache, daß seine wirkliche Lebensführung, wie sie sich in den ihn umgebenden Verhältnissen gestaltete, in mannigfachem grellen Gegensatze zu seiner Philosophie steht. Hier handelt es sich um das Benehmen, Fühlen, Handeln in den Einzelfällen des Lebens, gegenüber den Menschen und Verhältnissen, die in seinen Lebensweg eingriffen; in den vorigen Erörterungen dagegen war von den Stimmungen die Rede, von denen seine Persönlichkeit angesichts der allgemeinen Charakterzüge von Welt und Menschen erfüllt war.

4. Schopenhauers Leben in dem Reiche seiner Gedanken tritt in seiner Eigenart noch deutlicher hervor, wenn man auf das Verhältnis seiner Philosophie zu Zweifel und Glauben das Augenmerk lenkt. Nach verhältnismäßig kurzem Suchen und Schwanken fand Schopenhauer sein System, dem er zeitlebens treu blieb. Dieses System ward derart mit ihm eins, daß er in dem unerschütterlichen Glauben an seine abschließende und erschöpfende Wahrheit lebte. Alles Zweifeln, alles Einschränken auf relative und hypothetische Geltung lag ihm unglaublich ferne. Er spricht so, als ob ihm niemals auch nur vorübergehend der Gedanke aufgeblitzt wäre, daß er sich auf irrigem Wege befinden könnte. Er hielt sich für den Vollender der Wahrheit, für den Enthüller des Wesens und Sinnes der Welt. Nur in der Breite hält er eine Weiterführung seiner Philosophie für möglich: es mögen neue Belege, Erläuterungen, Anwendungen gefunden werden; dagegen ist er felsenfest überzeugt, daß man „in der Längendimension"

niemals über seine Philosophie hinausgehen können werde.[57]) Alle seine Werke sind von diesem Selbstgefühl getragen und gehoben. Und nicht etwa schlicht und wie eine stillschweigende Voraussetzung tritt uns dieser zweifelsfreie Glaube an sich selbst entgegen, sondern Schopenhauer gibt diesen Glauben seinen Lesern überaus häufig in ausdrücklichen und starken Worten zu fühlen.

Betrachtet man die großen Systematiker der Philosophie, so findet man bei der überwiegenden Mehrzahl diesen Glauben an die endgiltige Wahrheit ihrer Lehren mehr oder weniger ausgebildet. Es scheint, daß bei den meisten Philosophen die Kraft, ein philosophisches System einheitlich, folgerichtig, allseitig auszubauen, nur aus einem Boden solcher Art entspringen kann. So handelt es sich also bei Schopenhauer nur um die besonders starke Entwicklung eines den meisten großen Systematikern gemeinsamen Glaubens. Und diese Stärke, mit der bei ihm dieser Glaube auftritt, verliert ihr Befremdliches, wenn man bedenkt, daß auch jener teleologische Gesichtspunkt bei ihm in besonderem Grade in Betracht kommt. Wir haben gesehen: trotz jahrzehntelangem hartnäckigen Verkennen schuf er unentwegt Werk um Werk. Da kann man nun fragen: hätte er die hierzu nötige Kraft gewinnen können, wenn er nicht zweifelsfreien Glauben an sich als einen außerordentlichen, einzigartigen, abschließenden Verkünder der Wahrheit besessen hätte?

5. Bestimmter noch wird sich die Art und Weise, wie Schopenhauer sein Gedankenleben führte, herausgestalten, wenn ich von der Methode seiner Philosophie sprechen werde. Hier sei nur noch an zweierlei erinnert. Erstens an die Furchtlosigkeit seines Denkens. Ohne irgendwie auf die herrschenden Gewalten in Philosophie, öffentlicher Meinung, Staat und Kirche Rück-

sicht zu nehmen, eher mit einem Zuviel als einem Zuwenig an verletzender Schroffheit, legte er seine Lehren dar, — gänzlich unbekümmert um die Folgen, rein nur der Sache ergeben. Alles Herabmildern und Entgegenkommen, alles Hervorkehren versöhnlicher Gesinnung erschien ihm als Verrat an der Sache der Wahrheit. Als die unerläßlichen Bedingungen zu dem Wagestück, vor die uralte Sphinx mit einem abermaligen Versuche zur Lösung ihres ewigen Rätsels hinzutreten, nennt er „die uneigennützigste Aufrichtigkeit des Strebens, den unwiderstehlichen Drang nach Enträtselung des Daseins, den Ernst des Tiefsinns, der in das Innerste der Wesen einzudringen sich anstrengt, und die echte Begeisterung für die Wahrheit“.[58]) Und zweitens sei auf die Bewährung seines Wahrheitsstrebens in den Verhältnissen des Lebens hingewiesen: auf seine Wahrhaftigkeit. Alles Täuschen und Beschönigen, alles Benutzen unechten Schmuckes, alles bequeme Sichselbstbelügen bildete das Gegenteil zu seiner Natur. Sich mit rücksichtsloser Aufrichtigkeit zu geben, verstand sich für ihn von selbst. So hat er es auch in den vom ihm *εἰς ἑαυτον* überschriebenen Aufzeichnungen gehalten, die Gwinner für sein Werk ausgiebig benützt, aber leider vernichtet hat.[59]) Ludwig Schemann sagt in der vorzüglichen Charakteristik, die er von Schopenhauer gibt, mit Recht. daß seine Ehrlichkeit sich selbst vor dem Kleinerscheinen nicht fürchtete. In unübertrefflichen Worten aber stellt Nietzsche in seiner Schrift über Schopenhauer als Erzieher seine scheinlose Ehrlichkeit dar.[60]) Als er in seinem späteren Leben nach jedem Zeichen von Beachtung und Ruhm gierig haschte, befand er sich zweifellos zum Teil auf einer Jagd nach Scheinwerten. Indessen spricht dies nicht gegen seine Wahrhaftigkeit; denn er log nicht etwa bewußt oder halbbewußt sich und seinen Anhängern Scheinwerte vor; sondern er lebte hinsichtlich des Wertes der lobenden Erwähnungen in naiver Selbst-

täuschung. Auch in dieser Beziehung gab er sich mit unverhüllter, fast überraschender Aufrichtigkeit.[61])

6. Nun gilt es, die Grundsynthese in Schopenhauers Wesen auszusprechen. So überwiegend sein Wesen dem Erkennen zugewandt war, so war mit dem theoretischen Leben doch zugleich ein stark entwickeltes selbstisches Wollen verknüpft. Schopenhauer war keine einseitig theoretische Natur, wie etwa Spinoza oder Kant; er war beides: Erkenntnis- und Willensmensch zugleich. Da ist nun für ihn besonders dies charakteristisch, daß innerhalb des Willensbereiches auch die selbstische Art des Wollens sich mit Heftigkeit geltend macht. Hierdurch kommt Unausgeglichenheit und Widerstreit in sein Wesen. Dem Zug ins Hohe und Helle tritt die Fesselung ans Niedrige und Dunkle entgegen. Er weilt leicht und beflügelt im Reiche des Schauens und Erkennens; zugleich aber hat das Irdische Macht über ihn und zieht ihn hernieder. Auch Fichte war Erkenntnis- und Willensmensch zugleich; doch fehlt hier der Zwiespalt zwischen Erkennen und Wollen; bei Fichte tritt das mächtige Wollen als selbstloses, sachliches, vernünftig geklärtes Wollen auf. Bei Schopenhauer dagegen hat die Entwickelung der Triebe und Begierden etwas Dämonisches. Viel eher zeigt Schelling, namentlich in seiner Jugend, in dieser Hinsicht Verwandtschaft mit ihm. Wenn Schopenhauer vom Genie sagt, daß es durch einen heftigen und leidenschaftlichen Charakter bedingt ist, ja daß die höchste Entfaltung seiner Geisteskräfte mit der starken Erregung seiner geschlechtlichen Begierden in unmittelbarem Zusammenhang steht,[62]) so hat ihm dabei sicherlich seine eigene Innenerfahrung vorgeschwebt.

Wenn ich diese irdische Seite an Schopenhauers Wesen und den damit in Zusammenhang stehenden Zwiespalt in ihm hervorhebe, so ist damit nicht etwa in

Bausch und Bogen ein moralischer Tadel ausgesprochen. Das wären Fragen für sich: zu untersuchen, ob und inwieweit Schopenhauer, indem er sein begehrendes, affektvolles Ich zur Geltung brachte, damit die Grenzen des Sittlichen überschritten habe. Ein solches moralisches Abschätzen liegt mir hier ferne. Ich will die Menschlichkeit Schopenhauers in ihrer Eigenart und Bedeutung darlegen. Dabei tritt freilich sowohl das menschlich Große als auch das menschlich Unvollkommene in seinem Wesen zu Tage. Allein die menschlichen Wertunterschiede dürfen nicht ohne weiters im moralischen Sinne genommen werden: menschliche Größe und Kleinheit, menschlicher Reichtum und menschliche Dürftigkeit, menschliche Tiefe und Flachheit, menschliche Einheit und Zwiespältigkeit bedeuten keineswegs Unterschiede, die mit dem Gegensatze des Sittlichen und Unsittlichen zusammenfallen. Und was insbesondere die Betätigung der natürlichen und selbstischen Seite des Ichs betrifft, so steht die Sittlichkeit in freiem und starkem Sinne keineswegs einfach und ohne weiteres im Gegensatze hierzu.[63])

7. Ich fasse zuerst den bei Schopenhauer stark ausgeprägten Sinn für Festhaltung und Vermehrung seines Besitzes ins Auge. Es war durchaus richtig und löblich, daß er, dem die Muße für philosophisches Nachdenken und Schaffen Lebensbedingung war, sein beharrliches und umsichtiges Trachten darauf richtete, sich die Möglichkeit solcher Muße durch kluges Erhalten und Verwalten seines Vermögens zu verschaffen.[64]) Nichtsdestoweniger wird man Rudolf Lehmann Recht geben müssen, wenn er sagt, daß bei dem weltabgewandten Philosophen die Zähigkeit, mit der er unter mannigfachen Schwierigkeiten seinen Besitz behauptete, und die Geschicklichkeit, mit der er ihn vermehrte, etwas Überraschendes hat.[65]) Besonders ist dies der

Fall, wenn man bedenkt, daß ihm sein Vermögen nicht bloß als Mittel für seine philosophische Muße, sondern auch als Grundlage bequemen Lebensgenusses erwünscht war. Schopenhauer war eben nicht nur dem Ewigen zugewandt, nicht nur ein „klarer Spiegel der Welt“, sondern er war zugleich mit heftigem Wollen an das Irdische gekettet. Insbesondere weise ich auf sein Verhalten in der bekannten Bankerottsache hin.[66]) Der Erfolg hat seinem gewagten Verhalten durchaus Recht gegeben; allein trotzdem wird zu urteilen sein, daß ein so gewagter Schritt, wie der von ihm getane es war, sich nur durch sein auf Mutter und Schwester wenig Rücksicht nehmendes kluges Sorgen für seinen eigenen Vorteil erklären läßt.[67])

Weit stärker tritt uns der irdische Teil in Schopenhauers Wesen entgegen, wenn wir sehen, wie sehr er dem geschlechtlichen Triebe untertan war. Sein Jugendgedicht „O Wollust, o Hölle“ bezeugt in eindringlichster Weise, wie stark er sich im Banne des Geschlechtsdämons fühlte und wie schmerzlich er darunter litt. Und in dieser Knechtschaft blieb er bis zum Eintritt ins Greisenalter. Oft seufzte er mit Byron, daß es ihm so schwer werde, mit den Weibern zu brechen, und doch so leicht, mit den Männern.[68]) Es ist ein Bekenntnis aus eigenster Erfahrung heraus, wenn er von der Jugend sagt, daß sie „noch unter der Herrschaft, ja dem Frohndienst jenes Dämons steht, der ihr nicht leicht eine freie Stunde gönnt und zugleich der unmittelbare oder mittelbare Urheber fast alles und jedes Unheils ist, das den Menschen trifft oder bedroht.“[69]) Und von dem Abschnitt über die „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ wird jeder intime Leser sagen, daß er voll ist von Persönlichem. Wenn wir ihn ergreifende Worte sagen hören über die Heftigkeit des Geschlechtstriebes und über die Herrschaft, die er, offen oder versteckt, in allen, selbst den ihm scheinbar entrücktesten

und unnahbarsten Lebenslagen führt, über den tiefen Ernst in dem Zusammentreffen der sehnsuchtsvollen Blicke, über die darin verborgene Meditation des Genius der Gattung, über den uns Seligkeit vorgaukelnden Wahn der Geschlechtsliebe und die darauf folgende Enttäuschung[70]), so fühlen wir das lebendige Nachwirken eigenen Erlebens deutlich heraus. Auch ist hier daran zu erinnern, daß Schopenhauer das Alter besonders darum preist, weil es „den bis dahin uns unablässig beunruhigenden Geschlechtstrieb endlich los ist.“ Das Alter hat „die Heiterkeit dessen, der eine lange getragene Fessel los ist und sich nun frei bewegt.“[71]) Gwinner berichtet, daß der Mund des Greises von erhabenen Gedanken und Gefühlen überfloß, wenn er auf die endliche Erlösung aus der dämonischen Gewalt der Leidenschaften zu sprechen kam. Er habe sich glücklich geschätzt, dem Taumel der Aphrodisien entrückt zu sein.[72]) Man wird von der Stärke dieses Gefühls der Befreiung auf die Heftigkeit der vorausgegangenen Leidenschaft schließen dürfen.

8. Doch auch, wenn wir in die höheren Stufen von Schopenhauers Gefühlsleben eintreten, finden wir starke Zusätze des Selbstischen. Es ist vollkommen begreiflich, daß er die zu seiner Zeit in Geltung und Ansehen stehenden Philosophen haßte. Er mußte seiner ganzen Denkweise nach in ihrer Philosophie, sowohl inhaltlich wie methodisch, die äußerste Verkehrung der Wahrheit erblicken; und da sie mit ihrer siegreichen Macht für seine Bemühungen, auf Zeitgenossen zu wirken, das Haupthindernis waren, so mußten sie ihm zugleich als die Verderber des philosophischen Sinnes seiner Zeit erscheinen. Dies ist, wie gesagt, begreiflich. Liest man dagegen die zahlreichen Stellen in seinen Werken, wo er gegen seine siegreichen Nebenbuhler losfährt, so drängt sich das Gefühl auf, daß sein Haß

nicht völlig aus der Sache geboren, sondern ihm ein nicht geringer Zusatz beigemischt sei, der aus seinem verletzten ruhmgierigen Selbste stammt. Auch Fichte und Hegel haben in starken Worten und herzhaft gründlicher Weise ihren philosophischen Gegnern Geringschätzung und Verachtung zu erkennen gegeben: doch tritt dabei ihr Selbst lediglich als von der heiligen Sache erfüllt hervor. Hört man dagegen die schimpfende, totschlagende, sich im Vernichten, Herabwürdigen und Verdächtigen nicht genugtun könnende Art Schopenhauers, so wird man das Gefühl nicht los, daß sich in ihm wilde Rachgier wegen der durch seine Gegner verschuldeten Nichtbeachtung und Ruhmlosigkeit geregt habe.[73]) Und einen ähnlichen Eindruck erhält man, wenn man Schopenhauers Briefe an seine „Apostel“ und „Evangelisten“ liest. Wenn er nicht müde wird, seine Briefe mit Mitteilungen über alle, bedeutende wie unbedeutende, Anzeichen seines wachsenden Ruhmes und mit Aufforderungen anzufüllen, ihm doch ja über jedes Wort zu berichten, das irgendwo über ihn geschrieben oder gesagt worden sei, so werden wir dies zwar angesichts des übermäßig langen Unbeachtetgebliebenseins menschlich begreiflich finden; aber zugleich läßt sich nicht leugnen, daß aus solchen Stellen nicht wenig Eitelkeit hervorgeht. Hätte er denn auch auf solche Scheinwerte, wie es viele dieser Anzeichen seines wachsenden Ruhmes waren, so großen Wert legen können, wenn ihm Eitelkeit nicht den Blick getrübt hätte?

In Schopenhauers Haß gegen die Philosophieprofessoren liegt etwas Unerbittliches. Auch in anderen Verhältnissen tritt die Härte seines Sinnes zu Tage, wie er denn selber von sich sagte, er sei keine „Milch- und Wassernatur.“[74]) Es hat mich stets eigentümlich berührt, daß er, als ihm lange nach dem Tode seiner Mutter durch Frauenstädt das überaus geringschätzige

Urteil bekannt wurde, das Anselm Feuerbach über Johanna Schopenhauer in seinem Tagebuch niedergelegt hatte, nichts anderes zu erwidern fand als die Worte: „Die Charakteristik ist nur gar zu treffend. Habe, Gott verzeih mir's, lachen müssen." [75]) Trotz der einstigen Zerwürfnisse mit seiner Mutter hätte man hier doch irgend ein Wort erwartet, aus dem, wenn auch nicht Liebe, so doch Milde und Versöhnlichkeit geklungen hätte. Und fast noch auffallender ist die Schroffheit in dem Benehmen gegen seine Schwester nach dem Bankerott des Danziger Handelshauses. Hier war nicht, wie einstens von Seite der Mutter, schwere Verschuldung vorausgegangen; und doch verhärtete er sein Herz gegen dieses hochgesinnte, außergewöhnliche Wesen.[76]) Hierher gehört auch sein unversöhnlicher Haß gegen Beneke, der in keinem Verhältnis zu dem von Beneke begangenen Fehler stand. Als er von dem Selbstmord Benekes erfahren hatte, schreibt er Worte erbarmungslosen Hohnes an Frauenstädt[77]); und doch waren mehr als dreißig Jahre seit jener Gänsefüßchen-Angelegenheit verflossen! Auch denke man an die Maximen, die er sich für den Umgang mit den Menschen machte. Er setzte sich vor, zugeknöpft, kühl, ironisch zu sein. Nicht aus der Ironie herausgekommen zu sein, betrachtete er jedesmal als einen Sieg; an jeden Augenblick Ironie dachte er mit Triumph, an jede Herzensergießung mit Beschämung zurück. Er empfand mit Vergnügen, daß die meisten schon bei der ersten Bekanntschaft mit ihm die weite Kluft zwischen sich und ihm merkten.[78]) Sicherlich wirkte bei seinem Verlangen nach Einsamkeit mancherlei und in starkem Grade auch Edles und Hohes zusammen. Doch ist zugleich eine nicht geringe Beimischung von Herzenskälte nicht zu verkennen. Ich will keineswegs sagen, daß es Schopenhauer leicht gefallen sei, sich von den Menschen abzulösen und ihnen kalt und feindselig überlegen ent-

gegenzutreten. Erst durch zahlreiche schmerzliche Erfahrungen kam er dazu, sein Bedürfnis nach warmer Menschennähe niederzuhalten.[79]) Doch war dieses Bedürfnis von Anfang an nicht in entwickeltem Grade vorhanden; bei einem Menschen mit überquellendem Herzen hätten auch schlimme Erfahrungen nicht eine solche vereisende Wirkung hervorgebracht.

9. Nicht nur von seinen selbstischen Trieben und Affekten, sondern auch von der Reizbarkeit und Heftigkeit seines Temperamentes aus entsprangen Gegenwirkungen gegen das hohe und stille Leben, das er in seiner Gedankenwelt führte. Man lese in seinen Parerga den Abschnitt über Lärm und Geräusch, und man wird eine lebhafte Vorstellung davon empfangen, wie sehr Schopenhauer durch die Geräusche in Haus und Stadt gestört, geärgert, aufgeregt und gequält wurde. Er beneidet die Fledermäuse, deren Ohren mit luftdichten Schließklappen versehen sind.[80]) Man denke ferner an die von ihm mit stolzem Selbstgefühl gepflegte Einsamkeit. Vielerlei wirkte dabei zusammen: das Bedürfnis des Genies, mit seinen Gedanken allein zu sein; die Schwierigkeit, ebenbürtige Menschen zu finden; die grundsätzlich pessimistische Verachtung, mit der er die Erkenntnisfähigkeiten und sittlichen Eigenschaften der Menschenmasse beurteilte; die aus der Erhabenheit seines Gedankenlebens entspringende Abneigung gegen alles Gemeine und Gewöhnliche; nicht zu vergessen die vorhin erwähnte Zumischung einer gewissen Herzenskälte. Doch ist an seinem Verlangen nach Einsamkeit sicherlich auch seine Nervenreizbarkeit beteiligt gewesen: es war ihm bei seinem überaus störbaren, aufregbaren Empfinden und Fühlen unmöglich, mit lächelnder Gutmütigkeit, mit leidlichem Vergnügen oder liebenswürdiger Geduld auf all das Triviale, Unbequeme, Unergiebige einzugehen, was die Geselligkeit

mit sich bringt. Wenn man seine ausführlichen Auseinandersetzungen über Einsamkeit und Geselligkeit liest, erhält man den Eindruck, daß nicht nur der hohe Genius in ihm, sondern auch seine psychophysische Seite durch das gesellige Zusammensein gereizt und aufgeregt wurde. Und durch die Gewöhnung an die Einsamkeit wurde seine Reizbarkeit nur noch gesteigert. Durch anhaltende Einsamkeit, so sagt er, „wird unser Gemüt so empfindlich, daß wir durch die unbedeutendsten Vorfälle, Worte, wohl gar durch bloße Mienen uns beunruhigt oder gekränkt oder verletzt fühlen.“[81]) Auch im Verhalten zur Einsamkeit bildet Hegel einen entschiedenen Gegensatz zu Schopenhauer: ihm war zerstreuende Geselligkeit als Erholung von anspannender Gedankenarbeit in hohem Grade angenehm. Auch für die schöne, ästhetisch durchgebildete Geselligkeit, wie sie Schiller, Friedrich Schlegel, Schleiermacher preisen, besaß Schopenhauer kein Verständnis.

In einem Briefe, den von Quandt, ein Jugendfreund Schopenhauers, 1818 an dessen Schwester schrieb, heißt es von diesem: „Er ist ungestüm wie der Sturm“. Arthur habe das innere Gleichgewicht verloren; seine Phantasie sei gefährlich aufgereizt; bei vielen Charakterhärten sei er doch von Natur weich.[82]) Und ein ähnliches Bild stellt sich uns vor die Seele, wenn wir uns in die Art und Weise vertiefen, wie Adele von dem Wesen ihres Bruders in den Briefen an diesen spricht. Wir müssen uns seine Natur, wenigstens in seiner früheren Zeit, als eine Verbindung von empfänglichster Innerlichkeit und ungestüm hervorbrechenden Affekten vorstellen; jäh umschlagende Stimmungen, übertriebene, maßlose Unruhe- und Angstzustände müssen nichts Seltenes bei ihm gewesen sein. Als Goethe ihm sein Manuskript über das Sehen und die Farben längere Zeit nicht zurückschickt, findet, wie er selbst sagt, seine Hypochondrie „Stoff zu den widrigsten und un-

erhörtesten Grillen".[83]) Als der Druck seines Hauptwerkes nicht rasch genug von statten geht, verliert er dem Verleger Brockhaus gegenüber in geradezu erstaunlicher Weise Haltung, Maß und Urteil und läßt sich zu einer wahrhaft verblüffenden Grobheit hinreißen.[84]) Und nach der Nachricht von dem Bankerott des Danziger Handlungshauses ist er so verzweifelt, daß er sich ins Wasser stürzen will.[85]) Besonders aus Gwinners Lebensbeschreibung kann man kennen lernen, wie sehr und wie häufig er durch sonderbare, krankhafte Angstvorstellungen von Kindheit an geplagt wurde.[86]) Noch sei an eine Stelle aus dem Kapitel über das Genie erinnert, von der mir nicht zweifelhaft ist, daß Schopenhauer dabei an sich selbst gedacht hat: er setzt hier dem wohlausgestatteten Normalmenschen das Genie gegenüber mit der bald träumerischen Versunkenheit, bald leidenschaftlichen Aufregung, mit seiner inneren Qual, die der Mutterschoß unsterblicher Werke ist.[87])

10. Wenn sich uns so Schopenhauers Wesen als geteilt zwischen einem Streben nach oben und einem Zuge nach unten darstellt, so liegt darin nicht ohne weiteres, daß er in allen diesen Beziehungen den tatsächlich vorhandenen Widerstreit auch empfunden und darunter gelitten habe. Widersprüche, die sich in der Natur eines Menschen dem fremden Beobachter darbieten, brauchen darum nicht schon von dem, der sie als sein eigenes Leben auslebt, als solche gespürt zu werden. Doch aber ist unbestreitbar, daß Schopenhauer nach vielen Seiten hin an den Widersprüchen seines Wesens wirklich gelitten hat.[88]) Ich denke dabei zunächst an seine starken geschlechtlichen Bedürfnisse. Sein schon erwähntes Jugendgedicht „O Wollust, o Hölle, o Sinne, o Liebe" beweist schlagend, daß er sich in der Jugend von der Gewalt der Sinnenliebe schmählich umklammert und in den Staub gezogen fühlte. Und was

von der Jugend gilt, wird in gewissem Grade auch von den späteren Jahren gelten. Und zwar um so mehr, als sich ihm eine Philosophie herausgestaltet hatte, die in das Ideal der gänzlichen Abkehr von der Welt und ihren Genüssen auslief. Wenn wir ihn mit heißer Sehnsucht und seligem Schauer die Weltverneinung der Büßer und Mystiker preisen hören, so muß es uns als psychologisch unmöglich erscheinen, daß er die Kluft zwischen seinem asketischen Ideal und seinem tatsächlichen Leben nicht mit brennendem Schmerz gefühlt haben sollte. Er sagt: man könne nicht ohne die größte Sehnsucht auf den unerschütterlichen Frieden, die tiefe Ruhe und innerliche Heiterkeit der Heiligen und Erlösten blicken.[89]) Wie hätte er dabei nicht sein heftiges Hangen am Irdischen in grellem Abstich empfinden sollen! Gwinner erzählt uns, daß er einmal vor dem Bilde Rancés, des Stifters des Trappistenordens, indem er sich mit schmerzlicher Gebärde wegwandte, gesagt habe: „Das ist Sache der Gnade".[90])

Mit dem Gefühl dieses Widerstreites hängt es auch zusammen, daß er die höchste Tugend als etwas mit der Natur des Genies fast Unverträgliches ansieht. Er ist bemüht, die Neigung des Genies zu heftigen Begierden aus der Geistesanlage heraus zu erklären. Auch nimmt er für das Genie eine Ausnahmemoral in Anspruch. Die Regeln für die gewöhnlichen Menschen gelten nicht für die Ausnahmen, so wenig als ihre Genüsse diesen genießbar sind. Der geniale Mensch darf manche Anforderung abweisen, die andere billig erfüllen müssen. Es ist bezeichnend, daß diese Gedanken gerade in Aufzeichnungen aus seiner Jugend zu scharfem Ausdruck kommen. In seiner Jugend mußte sich ihm der Widerstreit zwischen seinem idealen und irdischen Menschen mit besonderer Heftigkeit aufdrängen. So rührt denn auch aus früher Jugend der Ausspruch her, daß die Menschen von Geist und Genie, voll Eifer für

das Gute und Schöne, sich geraden Laufs zum Himmel erheben möchten; „aber das dicke Erdenelement widersteht ihnen, und sie sinken zurück.“ Oder man lese die merkwürdige Stelle, wo er in seinen aus den Jahren 1811 bis 1813 stammenden Aufzeichnungen über Fichte das Leben als einen rastlosen, schmerzlichen, nie zu vollem Siege gelangenden Kampf der Vernunft und des Ewigen in uns gegen das Dumpfe, Trübe, Tierische unserer Natur, als einen Kampf der wenigen Augenblicke hellen, wahren, seligen Lebens gegen die erdrückende Masse der von bloßem Scheinleben angefüllten Stunden schildert.[91])

So haben wir uns also vorzustellen, daß er nicht bloß seine geschlechtlichen Begierden, sondern auch sein sonstiges Stehen im Irdischen, seine sonstige Zugänglichkeit für die Genüsse des Lebens und ebenso seine ganze reizbare, aufgeregte, leidenschaftliche, ihn quälende und hin und her werfende Natur als einen harten Widerspruch zu seinem idealen Selbst werde gefühlt haben. Wie stach dies alles von der klaren Ruhe seines Idealmenschen ab! Er schildert den genialen Künstler, wie er, vom grimmen Willensdrange erlöst, aus dem schweren Erdenäther auftaucht. Er preist den Heiligen, wie er auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu peinigen vermochten, ruhig und lächelnd zurückblickt und ihm das Leben nur wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum vorschwebt, durch den die Wirklichkeit schon durchschimmert, und der nicht mehr täuschen kann. Wie sollte es anders möglich sein, als daß auch er das Erwachen aus dem Zustande hoher Kontemplation, wenn das Leben sei es schmeichelnd, sei es drohend, sei es trivial und gleichgültig anklopfte, schmerzvoll empfinden mußte! Ich halte das beunruhigende, zu Zeiten quälende Gefühl des Widerstreites zwischen dem Hoch- und Reinstrebenden in seiner Natur und dem groben

Hangen am Irdischen, zwischen den Idealen seiner Philosophie und seinem ihnen so fern bleibenden tatsächlichen Leben für einen Grundbestandteil seiner Lebensstimmung. Er fühlte das „Szepter des Erdgeistes“ schwer auf sich lasten. Der Erdgeist, so bekennt er, treibt ihn unablässig vom Bedürfnis zur Erfüllung, von der Erfüllung zum Bedürfnis; er läßt ihm keine Rast noch Ruhe. Die wenigen Augenblicke, in denen er aufsieht zu einem besseren Sein, muß er seinem Szepter erst entwenden.[92])

So übertrieben es auch wäre, Schopenhauer geradezu als einen tragisch leidenden und kämpfenden Helden hinzustellen, so darf man doch, wenn ich mit dem eben Dargelegten Recht habe, sagen, daß sein Lebensgefühl starke tragische Elemente enthält. Und um so mehr wird man dies zugeben, wenn man sich daran erinnert, daß er seinen Pessimismus aus seinem Innern herauslebte. Das Elend der Welt spiegelte sich nicht nur in seinem Kopfe, sondern ergriff zugleich sein erregbares Gefühl. Seine pessimistischen Gedanken waren von schmerzvollen Aufregungen begleitet. So kommen zu den Gefühlen von dem Widerstreite in seinem Wesen noch die Schmerzen, die ihm durch das Mit-Leiden der Plagen der Menschheit entsprangen. Zu Frauenstädt sagte er einmal: er habe sein Leben lang sein Kreuz getragen und dessen Druck gefühlt.[93])

11. Auf der einen Seite kann man es beklagen, daß es Schopenhauer nicht in höherem Grade gelungen ist, sein Leben rein und dauernd auf den durch seine Philosophie geforderten Höhen zu erhalten. Auf der anderen Seite aber muß anerkannt werden, daß sein Wesen gerade durch das Zwiespältige darin einen umfassenderen und kühneren Zug erhält. Schopenhauer besaß die ungeheure Kraft, sich in zwei auseinanderklaffenden Welten stark auszuleben, dem Transzendenten

zuzustreben und zugleich dem Irdischen und Selbstischen mit leidenschaftlicher, zäher Bejahung anzugehören. Er stellte das, was es heißt Mensch sein, auch nach den dunklen und harten Seiten in sich dar. Er wäre kein so voller Mensch gewesen, wenn an Stelle der Leidenschaft und des Zwiespalts Ruhe und Versöhnung in ihm gewaltet hätten. Auch ist zu bedenken, daß, wenn er ein harmonischer Mensch gewesen wäre, er uns nicht die Philosophie der „Vorstellung“ und des „Willens“ hätte geben können. Wünschen, daß Schopenhauer ein Mensch von Einklang und Rundung gewesen wäre, ist soviel wie etwa wünschen, daß dem Dichter von Childe Harold und Don Juan ein maßvolles und ausgeglichenes Wesen hätte zu eigen sein sollen.

In den Darstellungen der Persönlichkeit Schopenhauers ist das Geteilte und Widerpruchsvolle darin nicht immer gehörig hervorgehoben worden. Dies gilt z. B. von Grisebachs „Schopenhauer“: so ausgezeichnet dieses Werk in anderen Stücken ist, so erscheint Schopenhauer darin doch als ein zu einfach guter, zu wohlgeordneter Mensch. Grisebach hat das Unheimliche, Selbstische, Maßlose in ihm nicht genügend hervortreten lassen; er hat ihn harmonisiert. Dagegen kommt in Gwinners Lebensbeschreibung, soviel sich auch gegen sie einwenden läßt, das Dunkle und Widerspruchsvolle seiner Persönlichkeit zur Geltung. Besonders aber sind die gewichtvollen Darlegungen Schemanns in den „Schopenhauer-Briefen“ aus tiefem Verständnis für die zwei Seelen in Schopenhauers Natur geschrieben. Eindringend mit Schopenhauers Persönlichkeit haben sich sodann Rudolf Lehmann und Friedrich Paulsen beschäftigt. Paulsen geht mit dem sicheren Blick eines menschenkundigen Philosophen auf den Zwiespalt zwischen Intellekt und Willensleben in Schopenhauers Persönlichkeit ein und hebt ebensosehr die trotz alledem vorhandene Größe in der Art, wie er Mensch war.

hervor. Kuno Fischer hat seine Aufmerksamkeit mehr auf den Widerstreit zwischen seiner Philosophie und seiner Persönlichkeit, als auf die in seiner Persönlichkeit selber liegenden Widersprüche gerichtet. Überaus stark ins Häßliche verzeichnet ist das Bild, das uns Haym in seiner gleichwohl tiefdurchdachten und geistvollen Studie von Schopenhauers Wesen entwirft.[94])

Endlich ist hier Nietzsches zu gedenken. In seiner schon erwähnten Schrift über Schopenhauer als Erzieher hat er aus brennender, verzehrend liebender und verzehrend hassender Seele heraus ein Idealbild Schopenhauers im Abstich gegen die kleine und häßliche umgebende Welt hingestellt. Das Schroffe und Steile, das Großgefügte und Überragende in Schopenhauers Persönlichkeit kommt dabei zu unvergleichlichem Ausdruck. Freilich zeigt das Bild, das Nietzsche uns gibt, im Vergleich mit dem wirklichen Schopenhauer nicht wenig Verschiebungen. Dem ganzen Zweck des Buches entsprechend, hebt er besonders das an ihm hervor, was ihn als einen weckenden, befreienden Erzieher erscheinen läßt. Und da geschieht es ihm denn, daß ihm die Art von Erziehung, Aufrüttelung, Erhöhung, die er selbst seiner eigentümlichen Individualität nach von Schopenhauer erfahren hatte, zur Grundlage des Bildes wird, das er von diesem entwirft. So ist in die Gestalt des Philosophen, die uns aus dem Buche aufsteigt, nicht wenig von Nietzsches eigenem Wesen und eigenen Idealen eingegangen. Das Buch gibt uns einen in die Weise Nietzsches übersetzten Schopenhauer.[95])

Vierter Abschnitt.

Die Triebfedern in Schopenhauers Philosophie.

1. Schopenhauer liebt es, auf das streng einheitliche Gefüge seiner Philosophie mit Stolz hinzuweisen. Er sagt, nie sei ein philosophisches System so ganz aus einem Stücke geschnitten, so ganz ohne Fugen und Flickwerk gewesen, wie seines. Er nennt seine Philosophie „ein Gewölbe, von dem kein Stein genommen werden kann, ohne das Ganze zu gefährden", und vergleicht sie mit dem hunderttorigen Theben: von allen Seiten kann man hinein und kommt von überall her auf geradem Wege zum Mittelpunkt.[96]) In gewissem Sinn hat er hiermit Recht. Freilich Einheit in der Bedeutung von Widerspruchslosigkeit wird man seiner Philosophie nicht zusprechen dürfen; vielmehr ist unter den großen philosophischen Systemen kaum ein zweites so reich an handgreiflichen, man möchte sagen: naiven Widersprüchen. Dagegen ist Schopenhauers Anspruch insoweit berechtigt, als man ihn auf die ganze Gefühls- und Denkweise bezieht, von der seine Philosophie beherrscht ist. Es ist eine ausgeprägte, unverkennbar charakteristische Gefühls- und Denkweise, die aus allen Teilen seines Systems entschieden und eindringlich zu uns spricht. Mag sie auch zum Teil aus unverträglichen Bestandteilen zusammengefaßt sein: so greift sie doch, als Ganzes betrachtet, mit sarker Eigenart durch den Gang seiner Philosophie hindurch.[97])

Ich will, bevor ich in die verschiedenen Teile und Seiten von Schopenhauers Philosophie eintrete, dem Gefüge ihrer Grundgedanken eine kurze Betrachtung widmen. Allerdings handelt es sich dabei nicht um Gedanken im strengen Sinne. Ich möchte zwar nicht mit Eduard von Mayer sagen, daß Schopenhauers Weltanschauung nur Ausdruck seiner Persönlichkeit sei,[98]) aber ohne Zweifel sind an seinem Philosophieren seine Lebensgefühle, Willensrichtungen, seine ganze Persönlichkeit in so starkem Grade beteiligt, daß die Grundtriebfedern seiner Philosophie, weit entfernt, eine rein oder nahezu rein logische Gestalt zu haben, ein Zusammenwirken einerseits logischer, anderseits stimmungs-, gefühls-, willens-, phantasiemäßiger Elemente darstellen.[99]) Die treibenden Grundgedanken sind sonach alle mehr oder weniger zugleich intuitiven Charakters. Ich lasse es in der folgenden Hervorhebung der verschiedenen Triebfedern seiner Philosophie unberücksichtigt, wieweit sie in rationaler Gestalt vorhanden sind, und wieweit sich in ihnen seine Persönlichkeit unmittelbar zum Ausdruck bringt.

2. Schon von früher Jugend an ist sein Denken von der Neigung bestimmt, an Menschen und Welt solche Züge zu bemerken und zu betonen, die das Dasein in seiner Niedrigkeit zu enthüllen und die üblichen Ideale zu zerstören geeignet sind. Allerdings ist seine Philosophie, wie wir sehen werden, nach einer ebenso wesentlichen Seite hin hochgespannter, kühner Idealismus, glaubensstarkes Deuten der Welt auf einen überschwenglich hohen Sinn und Kern. Allein weit mehr fällt an ihr in die Augen das Bestreben, die Welt so aufzufassen, daß sie in möglichst starken Widerspruch zu den Idealen der Vernunft und des sittlichen Gemütes tritt. Wir dürfen bei Schopenhauer von einer auf Entidealisierung der Welt gehenden Richtung seines

Denkens sprechen. Ich will sie kurz als pessimistische Triebfeder bezeichnen. Kaum etwas ist ihm so verhaßt wie der Glaube, daß das Geschehen in der Welt dem Vernünftigen und Guten zustrebe, daß diese Welt auf eine heilvolle, segensreiche Entfaltung angelegt sei. Von einem hellen, unerschrockenen Kopf nimmt er ohne weiteres an, daß sich ihm die Welt als eine Stätte der Torheit und Bosheit, des Schmerzes und der Langenweile darstellen müsse. Die Philosophie hebt nach Schopenhauer, indem sie aus Erstaunen über die Welt hervorgeht, ebendarum, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an.[100]) Der Optimismus gilt ihm nicht nur als Absurdität, sondern sogar als Ruchlosigkeit.[101]) Und wenn er von der jüdischen Religion fast immer mit Hohn spricht, so geschieht dies hauptsächlich wegen ihrer optimistischen Schöpfungsgeschichte, worin Gott, nachdem er diese Welt der Not und des Jammers hervorgebracht, mit πάντα καλὰ λίαν sich selber Beifall klatscht.[102]) Es erscheint ihm als weichlich, feige, kriecherisch, dem Dasein mit dankbarem, liebendem, preisendem Gemüte zu nahen.

3. Mit der eben angedeuteten pessimistischen Triebfeder ist die illusionistische Richtung seines Denkens eng verknüpft. Die in Raum und Zeit ausgebreitete Welt macht ihm den Eindruck des Bestandlosen, Unwesenhaften, Traumartigen. Überall blickt ihm aus dem umgebenden Sein die Verwandtschaft mit dem Nichts entgegen. Indem er die eine Hälfte seiner Philosophie in dem Satze: „die Welt ist meine Vorstellung“ zusammenfaßt, stellt sich ihm darin die Welt als halt- und ruheloses Spiel zwischen Subjekt und Objekt dar, als Wechselbeziehung zwischen zwei Seiten, von denen keine etwas für sich selbst ist und bedeutet. Und an der Kausalität, dieser Grundform

der Erscheinungswelt, tritt ihm als entscheidender Zug entgegen, daß sie etwas durch und durch Relatives und also Nichtiges ist. Vor allem aber ist es die Zeit, woran für ihn das völlig Haltlose, das Dahinstürzende und Zusammensinkende alles Werdens und Geschehens zu überwältigendem Ausdrucke kommt. So greift denn Schopenhauer mit besonderer Vorliebe zum Traum, um daran das Wesen der Raum- und Zeitwelt zu veranschaulichen. Und er tut dies nicht bloß um eines anregenden, spielenden Vergleiches willen, sondern es ist ihm vollkommener Ernst damit, wenn er sagt, daß es kein sicheres Kennzeichen zur Unterscheidung von Traum und Wirklichkeit gebe.[103]) So erhält die illusionistische Triebfeder eine romantische Färbung. Oft beruft er sich, und immer mit ehrfürchtigem Emporblicken, auf die Weisheit der Inder: denn ihr gelte die Welt als ein „Schleier, der das menschliche Bewußtsein umfängt, ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist, zu sagen, daß es sei, als daß es nicht sei."[104]) Die illusionistische Triebfeder besteht sonach darin, daß er sich bei Betrachtung der Raum- und Zeitwelt getrieben fühlt, von allen nur irgend möglichen Seiten her sie unter die Beleuchtung metaphysischer Bestand- und Wesenlosigkeit zu rücken.

4. Die illusionistische Triebfeder weist nun schon auf das erkenntnistheoretische Gebiet hin. Denn mit ihr hängt aufs nächste die subjektivistische Triebfeder zusammen. Nicht nur an Farben und Tönen, sondern auch an Raumgestalten tritt für Schopenhauer in beherrschender, alle einschränkenden Erwägungen zurückdrängender Weise zu Tage, daß diese ganze Welt an dem Bewußtsein hängt. Stellt sich ihm die Sinnenwelt vor Augen, so wird für ihn der Gedanke entscheidend, daß, indem wir sie haben und von ihr sprechen, immer schon das Subjekt als mit dabei seiend

vorausgesetzt wird. Wie er sich auch in die objektive Welt versenkt: immer erscheint ihm die Kehrseite der Objekte, das Subjekt, als das, wodurch die ganze Daseinsart der Sinnenwelt bestimmt ist. Und dieser Gedanke schärft sich in ihm dermaßen zu, daß er sich die gegenständliche Welt überhaupt nicht mehr ohne mit dabeiseiendes Subjekt denken kann. Raum, Zeit, Kausalität und alle anderen Formen dieser Welt werden ihm zu einem Nichts, zu einem Unding, sobald man das vorstellende Bewußtsein wegnimmt. In diesem Sinne stellt er an den Anfang seiner Philosophie den Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung." — Oft schon hat sich mir der Eindruck aufgedrängt, als ob bei Schopenhauer die Sinneswahrnehmungen von besonders eindringlicher Nervenstimmung, von dem Gefühl besonders intimer Bewußtseinszugehörigkeit begleitet gewesen sein müßten. Bei seiner reizbaren Empfänglichkeit für Sinneseindrücke ließe es sich denken, daß sich ihm ihre subjektive Seite, das begleitende Bewußtsein, stärker als den meisten Menschen betont habe. Das wäre dann der psychophysische Hintergrund der subjektivistischen Richtung seines Denkens.

5. Wenn die Welt auf Schopenhauer einerseits den Eindruck des Schein- und Traumartigen macht, so erfaßt sie ihn anderseits mit der Gewalt starken, strotzenden Lebens. Und zwar ist das Leben, das ihm aus der Tiefe der Welt zu quellen scheint, nicht ein von der Vernunft geklärtes, von der Reflexion verdünntes Leben, sondern das Leben als gewaltiger dunkler Trieb, als rohes, elementares Lebenwollen, zugleich als düsteres Geheimnis. Wenn er die Welt als Willen verkündet, so steht ihm dieser fessellose, üppige, rätselhafte Drang ins Leben hinein vor Augen, dieser Daseinshunger, der nichts von den edlen, maßvollen, wohlmeinenden Rücksichten der Vernunft und des Gemütes kennt, sondern

nur sich selbst endlos und unergründlich befriedigen will. Wer seine Philosophie auch nur ungefähr kennt, weiß, von wie durchgreifender Art diese voluntaristische und zugleich alogistische Triebfeder ist. Und sicherlich wäre diese Triebfeder nicht zu solcher Herrschaft in seiner Philosophie gelangt, wenn sich ihm nicht schon durch sein unmittelbares Lebensgefühl, besonders wie es ihm in seiner Jugend innewohnte, dieser gierige, rücksichtslose, geheimnisvolle Lebenswille zu spüren gegeben hätte.[105]) Mehr als irgend anderswo tritt uns diese Seite seiner Philosophie in seiner Lehre von der Geschlechtsliebe entgegen.

6. Ist in Schopenhauers Welt etwas Wildes, Ungebändigtes tätig, so ist sein Philosophieren doch zugleich von einer Triebfeder bestimmt, die ich als harmonistische bezeichnen möchte. Er steht unter dem Eindruck der festgefügten Gliederungen, der wohlgeordneten Verhältnisse der Über- und Unterordnung, wie sie durch die Welt, insbesondere durch die äußere Natur, gehen. Er ist erfüllt von der Zweckmäßigkeit, mit der sich alles in der Welt im Sinne der Selbsterhaltung stützt und trägt. Besonders seine Lehre von den Ideen und der Kunst läßt erkennen, welcher Zauber für ihn von den Typen in der Welt und von ihrer Darstellung durch die Kunst ausgeht, und wie sehr er von der heiligen Tiefe, großen Stille und seligen Einheit, die sich in ihnen ausprägt, überwältigt ist. Er vergleicht die den Typen zugewandte Betrachtungsart der Welt mit dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg des Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt, oder auch mit dem Regenbogen, der auf dem tobenden Gewühl des Wasserfalles still ruht.[106])

7. Der Harmonismus in Schopenhauers Philosophie hängt mit ihrer Hinwendung auf das Eine und Ewige

enge zusammen. Schopenhauer gehört, wie fast alle nachkantischen Metaphysiker, zu den Philosophen, die sich von der Vielheit und dem Werden der Erscheinungen mit Heftigkeit abwenden. Vielheit, Wechsel, Vergänglichkeit, Relativität ist für ihn gleichbedeutend mit haltlosem, unwahrhaftem Dasein. Sein Betrachten und Forschen findet erst Genügen und Ruhe, wenn es bei dem einen, in sich gleichen, ungeteilten, raum- und zeitentrückten „Wesen an sich" angelangt ist. Alle herrliche Vielgestaltigkeit des Daseins, soweit dieses auch im grenzenlosen Raume auseinandergezogen und zerteilt sein mag, sinkt ihm in diese einfache, ungeteilte Tiefe zusammen. Aus einer jeden der unzähligen Erscheinungen blickt ihm dasselbe Wesen, derselbe eine, ganze Wille entgegen. Die in diesem Weltbetrachten liegende Einerleiheit und Inhaltsarmut hält ihn nicht davon ab, den Einheitsgedanken in dieser Weise zuzuspitzen. Auch will er in seiner Wesenseinheit nicht in ein Transzendentes hinausgegriffen haben. Nur das den Erscheinungen selbst Innewohnende soll mit dem „Grundwesen aller Erscheinungen" bezeichnet sein.[107]) So hat an seiner Philosophie eine Triebfeder hervorragenden Anteil, die man vielleicht am besten als pantheistische bezeichnen kann. Er stößt freilich den Pantheismus weit von sich und verweist ihn unter die Absurditäten. Trotzdem aber bekennt er, daß er mit den Pantheisten das ἓν καὶ πᾶν gemeinsam habe.[108]) Darauf aber kommt es hier an.

8. Doch ist zugleich auch ein transzendenter Zug in seiner Philosophie deutlich wahrnehmbar. Es gehört zu dem Wesentlichsten in ihr, daß sie Erlösungsphilosophie sein will. Je schärfer in ihr das Bewußtsein von der Nichtigkeit und Gequältheit des Daseins, von der Herrschaft der Dummheit und Bosheit entwickelt ist, um so stärker ist sie auch von dem Bedürfnis durchdrungen, den Menschen aus diesem peinigenden und

entwürdigenden Dasein hinauszuheben und ihn in das Reich des Einen und Ewigen zu versetzen. Schopenhauers Lehren von der Kunst, Philosophie und Weltverneinung, von dem Genie und dem Heiligen beschäftigen sich durchweg mit den Mitteln und Wegen, durch die der Mensch sich von dem Boden des zeitlichen und natürlichen Lebens losreißen und das Zeitlose und Metaphysische in sich mächtig werden lassen kann. Schopenhauer ist so glaubensstark, daß er der Intelligenz und dem Willen des Menschen eine geradezu übernatürliche Kraft zuspricht: der Intelligenz die Kraft, das Subjekt im Anschauen der Ideen dem Frohndienst des Willens zu entreißen und sich in ein Überindividuelles, in das ewige Weltauge zu verwandeln; dem Willen die Kraft, sich durch eigene freie Tat gegen sich zu kehren, sich selbst zu vernichten und so über das Sein zu erheben. Man wird, wenn auch nur von ferne, an den „magischen Idealismus“ des Dichterphilosophen Novalis erinnert. In allen diesen Beziehungen darf man von einer romantischen Triebfeder bei Schopenhauer sprechen. Romantisch ist an seiner Philosophie auch noch manch andrer Zug; auch in ihrer Traumlehre ist, wie ich schon vorhin andeutete, viel Romantik enthalten. Zumeist jedoch zeigt sie durch die Sehnsucht nach transzendenter Erlösung romantische Art. Daher bezeichne ich die dahin zielende Triebfeder im besonderen als die romantische.

9. Es ist eine interessante Frage, inwieweit bei Schopenhauer von einer ästhetischen Lebens- und Weltanschauung die Rede sein dürfe. Ohne Frage sind nach manchen der angegebenen Richtungen hin in seiner Philosophie starke Züge einer ästhetischen Weltbetrachtung vorhanden. Man denke zunächst an folgendes: Schopenhauer betrachtet die Raum- und Zeitwelt wie ein Traumgebilde; in der Geschichte erblickt er „vorüber-

gehende Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt“; sie ist ihm ein „Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt“.[109]) Erweist sich so seine Weltanschauung nach ihrer illusionistischen Seite von ästhetischen Stimmungen erfüllt, so ist dies noch mehr der Fall, wenn wir an den harmonistischen Charakter seiner Philosophie denken. Schopenhauer steht unter dem Eindruck der Welt als eines harmonisch gefügten Ganzen. Und selbst in den anscheinend blindesten Zufällen hört er den Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielen.[110]) Weit entscheidender aber noch tritt das Ästhetische an seiner Philosophie hervor, wenn wir bedenken, daß er das Philosophieren selbst in die Nähe künstlerischen Betrachtens rückt. Das Philosophieren besteht für ihn zum großen und besonders wichtigen Teil in dem weihevollen Anschauen der ruhenden stillen Ideen; das ist: in einer Tätigkeit, die ihm als das Wesen des künstlerischen Verhaltens gilt. Und denken wir an die metaphysische Bedeutung, die er dem Anschauen der Ideen, dem Genie und der Kunst zuspricht, so erhalten wir eine noch weitere Verstärkung des ästhetischen Gepräges seiner Philosophie. Durch das künstlerische Anschauen und Gestalten der Ideen erhält die Welt Bedeutsamkeit und Wert. Der Künstler ist wie ein Welterlöser; er überwindet in sich selbst das Zeitliche durch das Ewige und erleichtert, indem er seine Kunstwerke zur Betrachtung hinstellt, auch den übrigen Menschen die Verwandlung der Individualität in das ewige Subjekt. Die Kunst ist so bei Schopenhauer ein den Wert des Daseins wesentlich bestimmendes Weltereignis. So gehört denn zur Lebensstimmung und Weltstellung des hohen Menschen das schauend sinnende, ästhetisch auffangende und spiegelnde Verhalten zur Welt als ein entscheidendes Element. Darum dürfen wir von einem starken ästhetischen Zuge in dem Weltbetrachten Schopenhauers reden.

10. Indessen wäre es einseitig, darüber zu übersehen, daß seine Philosophie zugleich von moralischem Geiste bestimmt ist. Schon das Verwerfen und Brandmarken der Welt hat starken moralischen Sinn, hohe moralische Ansprüche zum Hintergrunde. Und wenn er die Askese als das Höchste preist, so setzt er damit die endgiltige Erlösung vom Dasein in eine moralische Tat. Doch wenn ich zu den aufgezählten Triebfedern ausdrücklich noch eine besondere moralische hinzufüge, so habe ich dabei vor allem die Überzeugung Schopenhauers vor Augen, daß die Welt einen moralischen Sinn hat. Letzten Endes liegt der Schlüssel zum Weltdasein nicht im Ästhetischen, viel weniger im Physischen, sondern allein im Moralischen. Das Dasein hat seinen Grund in einem Nichtseinsollenden, in einer metaphysischen Urschuld. Die moralische Verkehrung im Urgrunde der Welt drückt dem ganzen Dasein den Stempel auf. Schopenhauers Weltanschauung ist metaphysisch-moralischer Pessimismus, der sich zuweilen einem Satanismus annähert. So steht denn auch seine Ethik unter dem Zeichen metaphysischer Wurzelhaftigkeit. Die beiden Tugenden Schopenhauers, Gerechtigkeit und Liebe, besagen metaphysische Überwindung der Vielheit und Getrenntheit der Individuen; und wer von der Tugend zu der höchsten Form der Moral, zur Askese, fortschreitet, erreicht endgiltige Erlösung vom Dasein.

11. Ich glaube, daß sich nahezu alle charakteristischen Seiten der Philosophie Schopenhauers aus den genannten Grundgedanken verstehen lassen. Man sieht: der Grundriß seiner Gedankenwelt ist reichhaltiger und verwickelter Natur. Und es wird uns nicht Wunder nehmen, wenn wir dem Zusammenwirken dieser mannigfaltigen Triebfedern eine Fülle schwerer Widersprüche werden entspringen sehen. So viel ihrer aber auch sein

mögen, so gilt doch auf der anderen Seite ebensosehr. daß all die genannten Triebfedern sich in Schopenhauer zu starker persönlicher Einheit, zu einer einheitlichen Lebensstimmung verdichtet haben. Und gerade weil sein Denken in das Zusammenwirken jener Grundgedanken völlig aufging und nur in ihm sein Dasein hatte. so konnten ihm auch harte und offenbare Widersprüche, die in der notwendigen Richtung seiner Grundgedanken lagen, verborgen bleiben. Der Kritiker hat es leichter: er ist mit den Triebfedern, die die Seele von Schopenhauers Philosophieren bildeten, nicht verwachsen und vermag daher unschwer Widersprüche aufzuweisen, über die Schopenhauer, dessen Denkenergie eben in der Gesamtbetätigung jener Triebfedern bestand, hinwegsah. Ja es läßt sich geradezu behaupten: will man Schopenhauers Philosophie behandeln und darstellen, so gehört das bloße Aufweisen von Widersprüchen in ihr zum Leichtesten und Wohlfeilsten der ganzen Arbeit.[111]) Mit dem Aufweisen der Widersprüche muß sich das Verstehen derselben aus den Triebfedern seines Denkens und seiner Persönlichkeit und die Würdigung der in und trotz den Widersprüchen vorhandenen Größe und Wahrheit verbinden. So soll es auch im folgenden gehalten werden.

Gibt man sich dem Eindrucke der in Schopenhauers Philosophie aufgezeigten Grundrichtungen hin, so wird man, mag es auch mit der logischen Übereinstimmung und dem Wahrheitsgehalte wie immer bestellt sein, doch soviel sofort zugestehen müssen, daß sich in ihnen eine eigenartige und hochbedeutsame Menschlichkeit ausspricht. Es tritt uns ein Geist entgegen, der auf erhabene, großgeprägte, feierliche Weltgedanken gerichtet ist; ein Geist, der in schroffem Verwerfen, im Aufdecken furchtbarer Tiefen sein Eigentümliches hat, der aber auch glaubensstarken, lichtvollen, überschwenglichen Aufschwunges in hohem Grade fähig ist; ein Geist, dem

das Irrationale oder doch irrational Erscheinende in der Welt weit mehr zusagt als das logisch Durchsichtige, der aber doch in vielen Stücken mit hartem Rationalismus urteilt; ein Geist, in dem heftige, elementare Lebensbejahung sich paart mit der Sehnsucht nach dem Frieden der Lebensverneinung; ein Geist, der in naturvollem Dasein ebenso sehr lebt, wie in entrückter Gedankenwelt; der die freie künstlerische Stellung zur Welt ebenso sehr in sich gesteigert hat wie die schwernehmende, moralische Erfassung des Lebens. Schon diese starke persönliche Einheit in Schopenhauers Philosophie hält mich ab, dem Worte Windelbands von dem „glänzenden Mosaik“ seines Systems zuzustimmen. Noch weniger wird Haym dem einheitlichen Geiste in seiner Philosophie gerecht, wenn er ihn einen Dilettanten nennt, der eine höchst buntscheckige Menge von „heterogenen Bestandteilen“ durch die Gewalt einer subjektiven Empfindungs- und Charakterweise zusammengehalten habe.[112])

Fünfter Abschnitt.

Gegenstand und Methode in Schopenhauers Philosophie.

1. Für Schopenhauer ist die Philosophie der Inbegriff der Gedanken über das Wesen der Welt. Die Einschränkung der Philosophie auf erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen, wie sie bei Locke und Hume vorliegt, würde ihm, trotz der Hochachtung, die er gerade vor diesen beiden Denkern hegt, das Beiseitelassen der eigentlich philosophischen Fragen bedeuten. Seine Philosophie ist von Anfang bis zu Ende Darstellung seiner Weltanschauung, Metaphysik. Trotz seinem Abscheu gegen Fichte, hat er doch mit ihm das gleiche allgemeinste Verhältnis zu Kant: die Philosophie beider setzt mit starkem Nachdruck erkenntnistheoretisch ein, um sofort das Erkenntnistheoretische metaphysisch umzubilden, und taucht dann weiterhin völlig in metaphysische Tiefen unter.

Wenn Schopenhauer die Bedeutung seines erkenntnistheoretischen Haupt- und Kernsatzes: die Welt ist Vorstellung, erörtert, so hat er stets seine Weltanschauung vor Augen. Um das Vorstellungsdasein der Welt zu beleuchten, blickt er immer schon auf den zweiten ergänzenden Satz: die Welt ist Wille, hin. Man mag den ersten oder zweiten Band seines Hauptwerkes zu lesen beginnen: hier wie dort soll zu Beginn

die Welt als Vorstellung deutlich gemacht werden; allein schon nach wenig Zeilen werden wir in geheimnisvollen Wendungen auf den Willen als die Grundlage dieser Vorstellungswelt hingewiesen. Diese metaphysische Beleuchtung der Erkenntnistheorie zeigt sich auch darin, daß er mit dem Vorstellungsdasein der Welt sofort den Gedanken der Flüchtigkeit, Nichtigkeit, des Traumartigen verbindet. Anders ist es bei Kant: hier besteht viel mehr das Bestreben, die Erkenntnistheorie unmetaphysisch zu behandeln, alles das Ding an sich Betreffende auszuschließen. Freilich spukt auch in Kants Erkenntnistheorie das Ding an sich nicht wenig, aber dies geschieht unwillkürlich, ohne deutliches Bewußtsein der hiermit eingeführten Metaphysik. Schopenhauer dagegen gibt seiner Erkenntnistheorie von vornherein absichtlich eine metaphysische Haltung.

Mehr noch sind die anderen Zweige der Philosophie — wie Ästhetik, Ethik — bei Schopenhauer von Metaphysik durchdrungen. Die ästhetischen und ethischen Grundbegriffe — die Ideen, das willenslose Betrachten, das Mitleid, die Willensverneinung — tragen von vornherein metaphysische Prägung, und Schopenhauer setzt einen Vorzug seiner Lehre darein, daß sie eine solche zeigen. So groß auch nach Inhalt und Methode der Unterschied zwischen Schopenhauer und den nachkantischen Philosophen der Weltvernunft sein mag: darin steht er mit ihnen auf demselben Boden, daß ihm Philosophieren überall ein Stellungnehmen zu den Weltanschauungsfragen bedeutet. So erklärt er denn ausdrücklich die Philosophie als unbedingte, nicht relative Erkenntnis vom Wesen der Welt.[113]) Bezeichnend ist es auch, daß er seine erste Vorlesung an der Berliner Universität mit den Worten ankündigte: er wolle „die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste“ vortragen.

Auch von seiner Psychologie gilt jenes Durch-

drungensein von Metaphysik. Für unbefangene psychologische Betrachtungen, durch die der Tatbestand des im Bewußtsein Gegebenen einfach aufgezeichnet und zergliedert würde, findet sich bei ihm weder Neigung noch Fähigkeit. Seine Psychologie ist überall mehr oder weniger zugleich ein Deuten der seelischen Vorgänge auf den Kern des Menschen.

2. Wenn ich hier nach Schopenhauers Methode frage, so habe ich lediglich die von ihm in seinem Philosophieren tatsächlich ausgeübte Methode vor Augen. Von seinen Ansichten über die Methode der Philosophie sehe ich hier ab. Diese können erst an einer bestimmten Stelle im Zusammenhange seiner Philosophie gewürdigt werden.[114])

Vergleicht man Schopenhauer mit Fichte oder Hegel, so springt sofort in die Augen, daß Anschauung und Begriff an seinem Philosophieren in einem ganz anderen Verhältnis beteiligt sind, als bei jenen. Dort ist das Philosophieren weit anschauungsloser, ungleich mehr in Begriffen gehalten, die dem sinnlichen Schauen und persönlichen Erleben entrückt sind; ja der Begriff will als alleinige Wahrheitsquelle angesehen sein. Bei Schopenhauer dagegen erscheint der Begriff nirgends als selbständige Macht, die aus sich Erkenntnis zu erzeugen beansprucht, sondern nur als vereinfachender und zusammenfassender Stellvertreter des Angeschauten und Erlebten. Früh habe er, so bekennt er, „das Verfängliche und Insidiöse der Abstrakta" erkannt[115]); und oft wird er aus Vorliebe für die Anschauung ungerecht gegen das begriffliche Wissen[116]) und gegen die dem Abstrakten zugewandten Philosophen.[117]) So finden sich denn bei ihm nirgends jene für Fichte, Hegel und ihre Geistesverwandten so charakteristischen Entwickelungen, in denen Begriff aus Begriff folgt, ein Gedanke den andern erzeugt. Aber nicht nur diese Begriffs-

dialektik ist ihm fremd, sondern es tritt bei ihm auch die Verwertung des Begriffs zum Zweck der Analyse und Synthese zurück. Seine Geistesrichtung drängt nicht darauf hin, Tatsachen und Gesetze zu zergliedern, noch auch darauf, die verschiedenen Gedanken in widerspruchsfreie Übereinstimmung zu setzen. Ich will nicht etwa sagen: dergleichen komme überhaupt nicht bei ihm vor; sondern ich behaupte nur, daß hierin für ihn kein Hauptinteresse liegt, durch das der Charakter seiner Philosophie vorwiegend bestimmt würde. Daher kommt es auch, daß sich sein Philosophieren so stark von der Weise Kants unterscheidet. Kant ist ängstlich bemüht, jeden Satz mit allen nur möglichen Beziehungen und Einschränkungen zu umgeben, damit er nur ja nicht an die durch andere Erkenntnisse gezogenen Schranken stoße und damit er in dem vor hundertfachen Umzäunungen und Grenzpfählen fast unwegsam gewordenen Lande der Wahrheit sein unbehelligtes Plätzchen finde. Demgegenüber hat Schopenhauers Philosophieren etwas königlich Sorgloses, etwas unbekümmert Geradliniges.

Der Kern seines Philosophierens besteht in dem eindringlichen Aussprechen der Gedanken, die ihm durch nachdrückliche Versenkung in äußere Anschauung und inneres Erleben unmittelbar aufgegangen sind. Er stellt seine Art, zu denken, mit Recht in vollen Gegensatz zur „demonstrativen Ableitung." Seine Philosophie beruhe in der Hauptsache, „nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst." Alle Gedanken, die er aufgeschrieben, habe er von anschaulichen Eindrücken aus gestaltet, unbekümmert, wohin sie führen würden.[118]) Schopenhauer hat in dieser Hinsicht mit gewissen Philosophen des griechischen Altertums, mit Heraklit oder Empedokles, mehr Verwandtschaft als jeder andere Philosoph der neuen Zeit. Diese alten Weisen vertieften sich mit reinem Auge und starkem Nacherleben in gewisse große Züge des

Weltlebens; und ungetrennt davon erschauten sie ihre vereinfachenden Weltgedanken. Das Bedürfnis der begrifflichen Vermittlung, des Beweisens und Entwickelns ist gar nicht oder nur schwach vorhanden. Ähnlich ist es bei Schopenhauer. Auch seine Gedanken zeigen sich gesättigt von Anschauen und Erleben; sie tragen den frischen Erdgeruch des Erfahrungsbodens an sich; sie sind nicht durch den verdünnenden, auflösenden, zwickenden und zwackenden Mechanismus des Denkens hindurchgetrieben worden. Besonders die Grundgedanken haben etwas in und mit dem Anschauen und Erleben zugleich Geborenes, etwas Erschautes, etwas Intuitives. Wenn Schopenhauer sagt, daß alle großen Köpfe stets in Gegenwart der Anschauung gedacht haben, und daß darum alles, was sie geschrieben, frisch, neu, naiv, schlagend sei,[119]) so hat er damit sich selber charakterisiert.

3. Ich deutete schon vorhin an: es wäre zu weit gegangen, wenn man behaupten wollte, daß begriffliche Zurechtlegungen kaum bei ihm vorkommen. Vielmehr nehmen sie einen nicht geringen Raum ein. Aber sie bilden nicht das Grundlegende seiner Philosophie; dieses besteht im Gegenteil aus jenen intuitiv den Anschauungen entwachsenen Gedanken. Auch bewegen sie sich nicht in zusammenhängenden Entwickelungen, nicht in strengen Analysen oder Synthesen. Wohl aber hat Schopenhauer ein starkes Bedürfnis, Gründe beizubringen, begrifflich zu beleuchten, seine Gedanken durch allerhand Reflexionen nahezulegen. Und in der Art, wie er dies tut, zeigt sich ein im besten Sinn des Wortes gesunder Verstand, der insbesondere Klarheit verlangt, mit selbstbewußter, ja trotziger Selbständigkeit vorgeht und sich in einer Grundstimmung befindet, die man vielleicht am besten mit den Worten bezeichnen könnte: ich lasse mir durch noch so großtönende Redens-

arten keinen blauen Dunst vormachen. So verbindet sich bei Schopenhauer mit dem intuitiven Sinnen ein klarheitsdurstiges, geharnischtes, zuweilen unbarmherziges Räsonnement. Diese Vereinigung beider Seiten zeigt sich auch darin, daß er ein starkes Bedürfnis nach systematischem Aufbau und Zusammenschluß hat, und daß er dieses rationale Bedürfnis in eindrucksvoll anschaulicher, stilvoller Weise befriedigt. Schopenhauer hat mit Hegel das Verlangen nach Systemgestaltung gemeinsam. Doch kann kein Zweifel sein, daß in Gliederung und Einheit des Systems sich bei Schopenhauer weit mehr phantasie- und stimmungsvolles Schauen zum Ausdruck bringt als bei Hegel. Nietzsche dagegen steht, soviel Verwandtschaft er auch in dem Philosophieren aus der Anschauung heraus mit Schopenhauer zeigt, doch hinsichtlich des Bedürfnisses nach Einheit und System weit hinter diesem zurück. Für systematischen Aufbau hat Nietzsche nicht nur das Bedürfnis, sondern auch das Können gefehlt.

Das anschauliche Denken Schopenhauers läßt sich noch weiter verfolgen. Es führte ihn in die geheimnisvollen Tiefen der Welt, ins Unergründliche und Unfaßbare. Der Satz vom Grunde — dieser Inbegriff alles Rationalen — hat, wie wir weiterhin sehen werden, auf dem Gebiete, wo sich das intuitive Denken besonders betätigt, nach Schopenhauers Überzeugung keine Geltung. So fühlt er sich denn, wo er sich mit Nachdruck im intuitiven Denken bewegt, über den Verstand hinaus; die Darstellung zeigt dann, daß er sich in einem Reiche hält, das in den Verstand nicht aufgeht. So dürfen wir sagen: in seiner Methode verknüpft sich mit betonter Verstandesklarheit die Neigung zum Unergründlichen, Undurchdenkbaren, also ein gewisses mystisches Element. Die Waffen seiner Methode sind teils rationaler, teils irrationaler Art.

Und überhaupt könnte in diesem Zusammenhange

die Rede sein von der merkwürdigen Zwischenstellung, die Schopenhauers Philosophie zwischen Wissenschaft und Kunst einnimmt. Doch davon wird besser später — dort, wo von Schopenhauers Ansicht über das Verhältnis der Philosophie im Reiche des Wissens zusammenhängend die Rede sein wird — gehandelt werden.

4. Dagegen sei hier auf die Schilderung hingewiesen, die Schopenhauer in verschiedenen Selbstbekenntnissen von seinem eigenen Philosophieren gibt. Besonders kam ihm der intuitive Charakter seiner Philosophie, das unwillkürliche Herauswachsen seiner Gedanken aus der Fülle der Anschauungen zu staunendem Bewußtsein. Er sieht sein Denken in Begriffen nicht als seine wahrhaft philosophische Tätigkeit an; diese finde vielmehr in den Augenblicken statt, wo er „mit Verstand und Sinnen rein objektiv in die Welt hineinsieht“. In solchen Augenblicken sei in ihm nichts von Absicht und Willkür zu finden; er fasse in ihnen das Wesen der Welt auf, ohne zugleich zu w i s s e n, daß er es auffasse. Oft erst lange nachher wiederhole er das Ergebnis dieser Vorgänge „aus der Erinnerung schwach in Begriffen“ und befestige es dadurch dauernd. Und ein anderes Mal versichert er: seine Philosopheme seien ganz ohne sein Zutun entstanden. „Mein Individuum war hier nicht im Spiel, sondern es war die Anschauung selbst, rein und für sich,“ „die sich in den Begriff rein und für sich absetzte.“ Spielend, so sagt er in demselben Zusammenhange, habe sein Intellekt die Anschauung der wirklichen Welt und das Denken parallelisiert und beide aneinander gehalten. Und von der Art der Entstehung seines Hauptwerkes sagt er: „Mein Geist nimmt Nahrung aus der Welt durch Verstand und Sinne; diese Nahrung gibt dem Werk einen Leib; doch weiß ich nicht, wie, noch warum bei mir und nicht bei anderen, die dieselbe Nahrung haben.“[120])

Zugleich fühlt man aus diesen Bekenntnissen, wie beglückend für ihn die Geburt der Gedanken aus dem Schoße der Anschauungen gewesen sein müsse. Es ist ohne Zweifel aus eigenster Erfahrung gesagt, wenn er auf die Frage: „Was ist der größte Genuß, der dem Menschen möglich?“ die Antwort gibt: „Die intuitive Erkenntnis der Wahrheit.“[121])

Sechster Abschnitt.

Grundgedanken der Erkenntnistheorie.

1. Phänomenalismus.

1. Wer in die Philosophie Schopenhauers eindringen will, muß zunächst den langen Weg gehen, den ihn die Lehre vom vorstellenden und erkennenden Bewußtsein führt. So sehr Schopenhauer Metaphysiker ist, so beginnt seine Philosophie doch nicht mit Betrachtungen über das Wesen der Welt; vielmehr ist es, wie bei Kant, das Subjekt, das ihn zunächst zu grundlegenden Feststellungen auffordert. Er spottet über die Philosophen, die vom Sein und Wesen, von Gott, der Substanz, dem Unendlichen und Endlichen ausgehen. Der unmittelbare Boden der Philosophie ist „das empirische Bewußtsein". „Nur die nach innen gerichtete, vom Subjekt, als dem unmittelbar Gegebenen, ausgehende Philosophie" ist auf dem richtigen Wege. Descartes gilt ihm darum, weil er der „Anreger der subjektiven Betrachtung" ist, als der „Vater der neueren Philosophie".[122]) Und zwar kommt ihm dabei vor allem das Bewußtsein in seinen vorstellenden und erkennenden Äußerungen in Betracht; die Gebiete des Fühlens und Wollens treten hiergegen weit zurück. Daher kann man sagen, daß seiner Philosophie eine Erkenntnistheorie zu Grunde liegt. Freilich muß man dieses Wort in einem gewissen allgemeineren Sinne nehmen; gewisse Ansprüche, die man an die moderne

Erkenntnistheorie stellt, und die sich zum Teil auch schon bei Kant erfüllt finden, werden von Schopenhauer nicht befriedigt. Dies wird im weiteren klar werden.

Wie Descartes und Fichte, so beginnt auch Schopenhauer mit einer eindrucksvollen, von Grund aus erleuchtenden Selbstbesinnung. Was sich auf sich selbst besinnen soll, war bei Descartes das denkende Ich, bei Fichte das Ich in der Tiefe seines vernünftigen Wollens; bei Schopenhauer ist es das vorstellende Bewußtsein. Und in dem Satze: „die Welt ist meine Vorstellung“ faßt sich ihm diese grundlegende und folgenschwere Selbstbesinnung zusammen. Wir haben den Sinn dieses Satzes kennen zu lernen.

In gewichtvoller Weise pflegt Schopenhauer über diesen Satz zu sprechen. Erst mit der Einsicht: „die Welt ist meine Vorstellung“ tritt die philosophische Besonnenheit ein. Sie bildet den allein richtigen Ausgangs- und Stützpunkt aller Philosophie. Auch ist die Wahrheit dieses Satzes gewisser und eines Beweises weniger bedürftig als alle anderen Wahrheiten. Selbst den Axiomen des Euklides steht sie an einleuchtender Kraft nicht nach. Sie ist „keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputierens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie sogar zu einfach ist.[123])

Was spricht denn nun jener zwingend einleuchtende Satz aus? Er hat im Grunde drei Bedeutungen, die indessen von Schopenhauer nicht auseinandergehalten, sondern unklar in eins gesetzt werden. Will man die erkenntnistheoretische Grundlage seiner Philosophie verstehen, so muß man diese drei Bedeutungen und ihr unwillkürliches Übergehen ineinander einsehen.

2. Erstens drückt jener Satz den Bruch mit dem

naiven Realismus aus. Dieser ist des Glaubens, daß wir mit unseren Sinneswahrnehmungen unmittelbar die Dinge an sich, die Außenwelt als solche sehen, hören, greifen, kurz erfahren. Schopenhauer spricht mit seinem Satze die erste Grundlage einer jeden kritischen Philosophie aus. In der Tat: der Eingang in die kritische Philosophie führt durch die Einsicht, daß wir immerdar nur unsere Bewußtseinsinhalte erfahren; daß, so selbstverständlich sich uns auch die uns umgebende Welt als ein Jenseits unseres Bewußtseins gibt, so felsenfest sie in sich gegründet dazustehen scheint, doch alles, was wir von ihr erfahren, dem Boden unseres Bewußtseins angehört. Wer da meint, daß er mit seiner Erfahrung über sein Bewußtsein hinausgreifen und irgendwie dem transsubjektiven Dasein ins Angesicht schauen könne, ist von kritischer Selbstbesinnung noch weit entfernt. Schopenhauer hat Recht: die Welt, die wir vom ersten bis zum letzten Augenblicke unseres Daseins als uns umgebende und tragende Wirklichkeit kennen, ist unsere Vorstellung; und er hat weiter Recht, wenn er diese Einsicht als unmittelbar gewiß rühmt.

Besonders aus den Anfangsbetrachtungen der beiden Bände des Hauptwerks und aus der im ersten Band der Parerga enthaltenen Abhandlung „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“ tritt uns dieser kritische Gedanke eindringlich entgegen. In mannigfachen Formen kommt Schopenhauer darauf zurück, daß nur das Bewußtsein uns unmittelbar gegeben ist, und daß keiner jemals aus seinem Bewußtsein „herauskann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifizieren“. Darum hängt das Dasein der ganzen uns bekannten Welt an dem vorstellenden Subjekt als seinem Träger. Und er lobt Descartes, weil er zuerst die Kluft zwischen dem unmittelbar gewissen Selbstbewußtsein und den zunächst noch ganz unsicheren Dingen an sich aufgedeckt habe.[124])

3. Doch bleibt Schopenhauer nicht bei diesem vorsichtigen und unanfechtbaren Gedanken stehen; sondern es wird ihm dieser unbesehen zu einem anderen, bedeutend weitergehenden Grundsatz. Jene Grundwahrheit aller kritischen Philosophie nimmt die Gestalt des erkenntnistheoretischen Subjektivismus an. Hierin liegt die zweite Bedeutung jenes obersten Satzes.

Es versteht sich für Schopenhauer von selbst, daß, da die von uns erfahrene Welt immer nur unsere Vorstellung ist, wir überhaupt nicht, auf keinerlei Weise, die Welt, wie sie an sich ist, erkennen können. Der vorsichtige Philosoph wird nicht so urteilen; er wird vielmehr sagen: ist freilich auch die Welt, wie wir sie unmittelbar aufnehmen, unsere Vorstellung, so folgt daraus noch lange nicht, daß es für unser denkendes Erkennen kein Mittel geben sollte, begründete Annahmen über die transsubjektive Welt zu machen. Ist es uns auch unmöglich, so wird er weiter sagen, unser Bewußtsein im wahren Sinne des Wortes zu überspringen und in das Jenseits des Bewußtseins hineinzudringen, so könnte es doch ausführbar sein, denkend, folgernd, erschließend, kurz mittelst logischer Bearbeitung der Erfahrung dieses Jenseits gewiß zu werden.

Derartige Überlegungen gibt es für Schopenhauer nicht. Weil uns die Welt zunächst und unmittelbar lediglich als unsere Vorstellung gegenwärtig ist, so glaubt er, daß wir auch auf vermitteltem Wege, wie auch immer Verstand und Vernunft sich anstrengen mögen, niemals über unsere Vorstellungen hinauskommen können. Das Reich der Dinge an sich bleibt unserem denkenden Erkennen immerdar verschlossen. „Die Wahrheit ist, daß man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus kann."[125] Über die Dinge an sich kann das Denken immer nur urteilen: sie sind unerkennbar. So wird der Satz: die Welt ist meine Vorstellung, von Schopenhauer in einer Richtung

genommen, die man als schrankenlosen Skeptizismus hinsichtlich des transsubjektiven Daseins oder, wie ich vorhin sagte, als erkenntnistheoretischen Subjektivismus bezeichnen darf.

Da die angedeutete Gedankenrichtung sich bei Schopenhauer mehr unwillkürlich unterschiebt, als bewußt vorkommt, so darf man auch nicht erwarten, daß sie von ihm nachdrücklich als besondere Lehre vorgetragen werde. Vielmehr ist es zumeist so, daß die Sätze, in denen er die Welt als Vorstellung betrachtet und erörtert, bei ihm mehr oder weniger Wendungen annehmen, die nach dem erkenntnistheoretischen Subjektivismus hinzielen. Besonders kommen solche Wendungen dort vor, wo er seine Übereinstimmung mit Kant hervorhebt. Er erblickt Kants größtes Verdienst in der „Nachweisung, daß zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich sein mögen, erkannt werden können.“ Alles Forschen und Schließen an dem Leitfaden der Gesetze der Erscheinungswelt führe keinen einzigen Schritt über die Vorstellung hinaus. Wer da glaubte, diesen Schritt in die Welt an sich tun zu können, vergäße, daß er mit allem Erkennen sich nur so bewege „wie das Eichhörnchen im Rade“. Und in anderem Zusammenhang heißt es von der empirischen Anschauung im besonderen, daß ihre sämtlichen Elemente in uns liegen und nichts in ihr enthalten ist, was auf ein Ding an sich selbst sichere Anweisung gäbe.[126])

Dieses Ineinanderlaufen der beiden wesentlich verschiedenen erkenntnistheoretischen Grundgedanken hat Schopenhauer mit Kant gemeinsam. Schopenhauer denkt innerhalb seiner Erkenntnistheorie so sehr im Geiste Kants, daß er auch dessen Vermischungen sich zu eigen macht. So ist denn auch eine weitere willkürliche Verschiebung der erkenntnistheoretischen Grundlagen beiden Philosophen eigentümlich.

4. Ich habe in meinem Buche über Kants Erkenntnistheorie auseinandergesetzt, wie für Kant die erkenntnistheoretische Kluft zwischen Vorstellen und Ding an sich unwillkürlich zu einer metaphysischen werde. Wenn Kant von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich spricht, so schiebt sich ihm unwillkürlich der Gedanke unter, daß diese Unerkennbarkeit darin liege, daß das Ding an sich in jeder Hinsicht anders beschaffen sei, als unsere Vorstellungen. Aus dem Nichtswissen vom Dinge an sich wird ein verneinendes Wissen von ihm, nämlich das Wissen, daß dem Dinge an sich keine einzige der Eigenschaften der Erscheinungswelt zukomme. War vorhin das Ding an sich das erkenntnistheoretische Jenseits, so ist es jetzt zu einem metaphysischen Jenseits geworden. Die skeptische Beurteilung des Dinges an sich ist in eine metaphysisch-dualistische hinübergeglitten.[127]) Dasselbe Hinübergleiten nun findet sich bei Schopenhauer. Und damit sind wir zu der dritten Bedeutung des Satzes: „die Welt ist meine Vorstellung" gekommen.

Auch bei Schopenhauer gewinnt die Unerkennbarkeit der Welt an sich immer zugleich den Sinn, daß sie den Formen und Gesetzen der Erfahrungswelt vollständig entrückt ist. Das Nichtwissen wandelt sich in ein gewußtes Nichtsein nach bestimmten Richtungen. Man möge etwa nur die Darlegungen, mit denen Schopenhauer den zweiten Band seines Hauptwerkes eröffnet, genau lesen und man wird finden, daß fast beständig mehr oder weniger der Gedanke hereinspielt, daß es neben der objektiven Welt, die nichts als Vorstellung sei, noch eine Welt an sich gebe, und daß diese Welt an sich nicht in den Formen und Gesetzen der objektiven Welt ihr Bestehen habe. Dieser Gedanke erscheint ihm als mit der Einsicht in die Vorstellungsnatur der uns umgebenden Welt wie selbstverständlich mitgesetzt.[128]) So ist er denn der Überzeugung, daß diese ganze Raum-

und Zeitwelt, die uns umgibt und trägt, ausschließlich unsere Vorstellung ist. Dieser ganze gewaltige Schauplatz, auf dem wir leben und wirken, hat nur scheinbar diese feste, in sich gegründete Wirklichkeit; in Wahrheit haftet er untrennbar an unserem Vorstellen und verschwindet, sobald wir uns als vorstellende Wesen wegdenken. Alles, worin der naive Mensch die Wurzeln, Pfeiler und Felsen der Wirklichkeit erblickt — Raum, Materie, Naturzusammenhang —, hat in den Augen Schopenhauers nur die Bedeutung von Gebilden und Gespinnsten des Vorstellens. Die Welt an sich hat einen in Grund und Wurzel verschiedenen, mit allem, was uns unsere Vorstellung zeigt, unvergleichbaren Charakter.

Jetzt liegt der Sinn des Satzes: „die Welt ist meine Vorstellung" vollständig vor uns ausgebreitet. Es ist darin einerseits der Grundgedanke jeder kritischen Philosophie zum Ausdruck gebracht. Anderseits aber geht dieser unanfechtbare Gedanke zugleich sowohl in erkenntnistheoretischen Subjektivismus wie auch in einen bestimmten metaphysischen Dualismus über.

Rudolf Lehmann geht mit Recht dem Umschlagen erkenntniskritischer Gesichtspunkte in metaphysische bei Schopenhauer genau nach.[129]) An dem bezeichneten Punkt ist dieses Umschlagen von besonderer Deutlichkeit und von besonders folgenschwerer Bedeutung.

5. Wie auch immer aber der Sinn dieses Satzes schwanke, so ist doch ebenso richtig, daß er für Schopenhauer eine einheitliche Bedeutung hatte. Schopenhauer dachte ja die verschiedenen Gedanken, in die der kritische Darsteller jenen Satz zerlegt, nicht folgerichtig zu Ende. Es blieb ihm dunkel, daß sich ihm in jene Gleichsetzung von Welt und Vorstellung verschiedene Denkrichtungen zusammendrängten. Einer jeden der drei Bedeutungen unterschoben sich in seinem

Denken mehr oder weniger die beiden anderen. Will man nun diese anscheinend einheitliche Bedeutung, in die für ihn die dargelegten Schwankungen zusammengingen, bezeichnen, so wird man sich etwa folgendermaßen ausdrücken können.

Er ist überzeugt, daß die Philosophie mit der Untersuchung unseres Bewußtseins zu beginnen habe, daß ferner die Welt an sich in ihrer positiven Beschaffenheit zunächst völlig dahingestellt bleibe, jedoch keinesfalls, wie sie auch positiv geartet sein möge, in den Formen des Bewußtseins bestehen könne, und daß unser gesamtes Vorstellen, sowohl unser Anschauen, wie auch unser Denken, niemals, also auch nicht im weiteren Verlaufe der Philosophie, imstande sei, die Welt an sich zu erkennen. Dies ist es, was sich für Schopenhauer, wenn er den Satz: „die Welt ist meine Vorstellung“ ausspricht und erörtert, als sein ihm widerspruchslos scheinender Sinn zusammendrängt. Man bemerke wohl: mit dem letzten Teil der soeben ausgesprochenen Überzeugung Schopenhauers ist nur eine Metaphysik abgelehnt, die sich in den Formen des gewöhnlichen Vorstellens, also des anschauenden und denkenden Erkennens, bewegt. Wir werden weiterhin in der Tat sehen, daß Schopenhauer sich selbst auf die Bahnen einer Metaphysik begibt, die nicht auf dem Wege des gewöhnlichen Anschauens und des gewöhnlichen Denkens, sondern in intuitiver und alogistischer Weise in die Welt an sich einzudringen unternimmt.

Nach Schopenhauer liegt das Kennzeichnende jeder richtig anfangenden und richtig begründeten Philosophie in ihrem Idealismus. Besonders an der Philosophie Kants schärft er ihren idealistischen Charakter ein und tadelt solche Seiten an ihr, durch die ihr Idealismus an Entschiedenheit eingebüßt habe. Und ebenso sagt er von seiner eigenen Philosophie, daß sie auf „idealistischer Grundansicht“ ruhe. Es steht ihm, wenn er so

spricht, der soeben dargelegte Inbegriff von Gedanken vor Augen; freilich nicht ausschließlich. Ich sage: „nicht ausschließlich“; denn er denkt bei Idealismus auch an seine Lehre von der Apriorität. Ein folgender Abschnitt wird über diese Seite seiner Erkenntnistheorie handeln.

6. Ich frage jetzt: auf welche Weise sucht Schopenhauer seine Leser von der Richtigkeit seiner idealistischen Grundansicht zu überzeugen? Nach seiner Auffassung ist in ihr, wie wir schon sahen, eine Wahrheit von unmittelbar einleuchtender Kraft ausgesprochen. So kommt es ihm denn vor allem darauf an, uns zu jener Selbstbesinnung zu führen, mit der uns nach seiner Überzeugung die idealistische Grundansicht unmittelbar gewiß werden muß. Diese Selbstbesinnung aber besteht in folgendem.

Die vier Worte: „kein Objekt ohne Subjekt“ enthalten das Ganze der geforderten Selbstbesinnung. Das Objekt ist immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da, also von diesem abhängig, durch dieses bedingt, und daher bloße Erscheinung, nichts Ansichseiendes. Statt „Objekt“ kann man auch „Vorstellung“ sagen. Dann lautet die Selbstbesinnung: was als Vorstellung vorhanden ist, das ist eben damit bedingt durch das vorstellende Subjekt, hat also kein Dasein an sich selbst. Natürlich können auch die beiden Wendungen mit einander verknüpft werden. Jener Ausdruck bringt die Abhängigkeit vom Subjekt mehr von der logischen, dieser mehr von der psychologischen Seite zum Ausdruck. So liegt also nach Schopenhauer in der Tatsache, daß etwas als Objekt oder Vorstellung gegeben ist, unmittelbar das Weitere, daß ihm ausschließlich subjektives Dasein, kein Ansichbestehen zukommt.[130]) Schon in seiner Dissertation heißt es, daß „das Objekt außerhalb seiner Beziehung auf das Subjekt schlechthin

nichts ist, und daß, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahiert, durchaus nichts übrig bleibt und die ihm beigelegte Existenz an sich ein Unding war und verschwindet".[131]) Es ist derselbe verhängnisvolle Fehlgedanke, wie wir ihn bei Berkeley, Kant[132]) und bei so vielen anderen, besonders auch bei den Vertretern der modernen immanenten Philosophie finden.

Daß hier in der Tat ein Fehlgedanke vorliegt, habe ich schon anderwärts dargelegt.[133]) Selbstverständlich ist freilich, daß die Vorstellung als wahrhafte, vorgestellte Vorstellung nur im Subjekte vorkommt. Allein daraus folgt noch lange nicht, daß auch die inhaltlichen Bestimmtheiten einer Vorstellung nur im Subjekt ihr Dasein haben können. Aus der unmittelbaren Daseinsform des Vorgestelltwerdens folgt hinsichtlich der Frage, ob die Inhaltsmerkmale einer Vorstellung ausschließlich subjektiv seien, rein gar nichts. Frage ich, ob irgend eine Inhaltsbestimmtheit einer Vorstellung, z. B. Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Ursachlichkeit, auch transsubjektiv vorkommen könne, so habe ich selbstverständlich von der unmittelbaren Daseinsform des Vorgestelltseins gänzlich abzusehen. Diese unbestreitbare Tatsache hat mit der Beantwortung jener Frage rein nichts zu tun. Nur wenn man dieses Absehen unterläßt und Daseinsform und Inhalt der Vorstellung verwechselt, erscheint es als Ungedanke, daß ein Inhaltsmerkmal einer Vorstellung in ähnlicher oder übereinstimmender Weise auch der transsubjektiven Wirklichkeit anhafte. Schopenhauer verwechselt die Daseinsform der Vorstellung mit den Inhaltsmerkmalen. Das Haften an dem Subjekt gilt von jener, nicht aber notwendig von diesen.

7. Schopenhauer legt jenen Gedanken nicht nur im allgemeinen dar, sondern auch an bestimmten Vorstellungen. Und da liegt ihm nun gemäß dem weiteren

Gange seiner Philosophie nichts näher, als die Vorstellungen des Raumes, der Zeit und der Kausalität. An diesen Vorstellungen hebt sich ihm jener allgemeine Gedanke besonders häufig hervor. Wenn er Raum, Zeit, Kausalität als Formen unseres Intellektes bezeichnet, so versteht es sich ihm von selbst, daß es etwas diesen Formen Entsprechendes in der Welt an sich nicht geben könne. Dies ist begreiflich. Denn steht gemäß jenem allgemeinen Satze fest, daß alles, was Vorstellung ist, ebendamit kein Ansichbestehen haben kann, so wird solchen Vorstellungen, die geradezu in den Formen des Intellektes wurzeln und also dem Subjekte ursprünglich zugehören, erst recht nichts Ansichseiendes entsprechen können. Raum, Zeit, Kausalität sind solche Vorstellungen, sie sind ganz besonders eng an das Subjekt geknüpft. So wird natürlich umsoweniger daran zu denken sein, daß sie für das Ding an sich Geltung haben.

So verstehen wir, daß für Schopenhauer mit dem Erweise der Apriorität stets auch schon die ausschließlich subjektive Bedeutung des als apriorisch Dargetanen mitbewiesen ist. Wie er die Apriorität versteht und darlegt, wissen wir noch nicht. Jetzt hebt sich uns an der Apriorität lediglich der Zug hervor, den man als die Verwechslung des Subjektiven mit dem Nur-Subjektiven bezeichnen könnte. Weil Raum, Zeit, Kausalität Formen sind, die der Anschauung und dem Verstande ursprünglich anhaften, soll es unmöglich sein, daß sie zugleich der Welt an sich zukommen. Genau so wie Kant ist Schopenhauer des irrigen Glaubens, daß mit dem Ursprunge der Vorstellungsformen aus dem Subjekt unmittelbar das Weitere gegeben sei, daß diese Formen unmöglich den Dingen anhaften können. So verstärkt sich jene prinzipielle fehlerhafte Selbstbesinnung durch den Gedanken der Apriorität.

Von der Zeit heißt es: „Die Zeit ist die An-

schauungsform unseres Intellekts und daher dem Dinge an sich fremd.“ Ähnlich führt Schopenhauer vom Raume aus: da der Raum eine Form unseres Anschauungsvermögens ist, so liegt alles „Außerhalb“ und „Außer uns“ doch allein innerhalb unseres Kopfes; „da ist sein ganzer Schauplatz.“ Und von dem Gesetz der Kausalität sagt er: ist dieses Gesetz, wie Kant uns richtig belehrt hat, subjektiven Ursprungs, „dann ist klar, daß wir damit stets im Subjektiven bleiben.“ Oder er wendet den Gedanken folgendermaßen: das Subjekt vermag Zeit, Raum, Kausalität aus sich selbst, unabhängig von allem Objekt, zu erkennen: wie sollten da diese Formen von mehr als subjektiver Geltung sein und den Dingen an sich anhängen![134]) Und derartiger Stellen gibt es unzählige.

Auch hier hat Schopenhauer seinen Irrtum, wie gesagt, mit Kant gemeinsam. Kant hat dort, wo er die transzendentale Idealität des Raumes, der Zeit und der Kategorien behandelt, nirgends die Möglichkeit erörtert, daß diese subjektiven Formen unbeschadet ihres subjektiven Ursprunges zugleich auch Formen des Dinges an sich sein könnten. Das Subjektive ist ihm sofort das Nur-Subjektive.[135]) Mag nun auch Schopenhauer jene Möglichkeit des Sowohl-Alsauch etwas mehr als Kant ins Auge gefaßt haben, so ist doch auch ihm in dem Erweis der Subjektivität sofort das Weitere mitbewiesen, daß die in Frage stehenden Formen dem transsubjektiven Sein unmöglich zukommen können[136]).

8. Will Schopenhauer seinen Idealismns überzeugend darlegen, so begnügt er sich nicht immer damit, jenen mit der Kraft des Selbsteinleuchtens ausgestatteten Grundgedanken in verschiedenen Wendungen auszusprechen; sondern er ist auch bemüht, von verschiedenen anderen Seiten zur Unterstützung Beweise herbeizubringen. Hierdurch soll das Unsinnige, das in der

Annahme des Realismus liegt, noch deutlicher werden. Von der Verwertung der Apriorität zur Verstärkung des idealistischen Grundgedankens war schon vorhin die Rede.

Nur einige Hauptsachen seien hervorgehoben. So weist Schopenhauer auf die Verdoppelung hin, die gemäß der realistischen Annahme die Welt erfahre. Einmal ist die Welt unabhängig von unserem Erkennen vorhanden; dann tritt das Bewußtsein hinzu, und es entsteht eine zweite Welt, „die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht“. Schopenhauer findet, daß diese Annahme „absurd genug“ sei.[137]) Ein anderer Beweis ist von ganz anderswoher genommen. Die Vorstellungswelt führt überall ins Unerforschliche und Unbegreifliche. Überall blicken durch die Erscheinungen die Naturkräfte hindurch; diese aber sind qualitates occultæ, ein Abgrund von Geheimnissen. Und nun fährt Schopenhauer fort: erkennten wir die Natur, so wie sie an sich ist, so würden uns nicht überall Unbegreiflichkeiten entgegenstarren. „Also ist die empirische Unerforschlichkeit aller Naturwesen ein Beleg a posteriori der Idealität und bloßen Erscheinungswirklichkeit ihres empirischen Daseins“.[138])

Besonders läßt er es sich angelegen sein, das bloße Vorstellungsdasein der Zeit durch mannigfaltige Erwägungen zu beweisen. Namentlich hält er das Gesetz der Trägheit für beweisend. Denn in diesem liege ausgesprochen, daß „die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag“. Käme die Zeit den Dingen an sich selbst zu, so müßte ihre Länge oder Kürze für sich allein an der Ruhe oder Bewegung des Körpers etwas ändern können. So beweist denn die „absolute Unwirksamkeit der Zeit“, daß diese „absolut ideal ist, d. h. der bloßen Vorstellung und ihrem Apparat angehört.“[139]) Ferner zieht er die Gleichmäßigkeit des Zeitverlaufes für alle Individuen heran. Bedenkt man,

daß die Zeit nichts Wahrnehmbares, nichts äußerlich Gegebenes ist, so läßt sich diese Gleichmäßigkeit ihres Verlaufs in allen Köpfen nur so deuten, daß „sie in uns liege, unser eigener, ungestört fortschreitender, mentaler Prozeß sei".[140]) Oder er weist darauf hin, daß die Zeit das Verfließen aller Dinge, die Nichtigkeit des Daseins zum Ausdruck bringe. Wie sollte angesichts der rastlosen Selbstvernichtung der Zeit nicht selbst dem rohen Verstande eine Ahnung der Idealität der Zeit aufgehen?[141]) Auch das somnambule Hellsehen zieht Schopenhauer heran: wäre die Zeit eine Form der Dinge an sich, so könnte sie im Hellsehen nicht übersprungen werden. Und auch die Idealität des Raumes wird durch das Hellsehen bezeugt; denn auch räumliche Entfernungen — und zwar noch öfter als zeitliche — werden durch das Hellsehen aufgehoben.[142]) Besonders wichtig aber ist ihm, was die Idealität des Raumes anlangt, der schon von Kant in den Vordergrund gestellte Gedanke, daß wir zwar alles aus dem Raume wegdenken können, den Raum selbst aber auf keine Weise in unserem Vorstellen loszuwerden imstande sind.[143])

Man sieht: aus den verschiedensten Teilen seiner Philosophie zieht Schopenhauer Gedanken herbei, um für seinen Idealismus Unterstützung zu gewinnen. Auch ein — ich möchte sagen — geheimer Beweisgang darf nicht übersehen werden. Wir werden später die Lehre von der Einheit des Weltwillens als ein metaphysisches Hauptstück Schopenhauers kennen lernen. Ich will nun nicht sagen, daß er die Idealität von Raum und Zeit aus der Willenseinheit bewußt beweise. Wohl aber glaube ich, daß die metaphysische Überzeugung von der Einheit des Willens auf seinen Idealismus von Raum und Zeit unwillkürlich bestärkend wirkte. Ist wirklich der Wille in allen Räumen und Zeiten dasselbe eine, ungeteilte Wesen, so können Raum, Zeit,

Vielheit nichts Wirkliches, sondern nur unsere Vorstellung sein. So wird der Idealismus Schopenhauers auch durch eine geheime metaphysische Triebfeder gestützt.[144])

9. Man kann die in diesem Abschnitt dargelegten Gedanken als erkenntnistheoretische Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie bezeichnen. Die Grundfrage freilich, wie sie jede ihrer Aufgabe und Stellung bewußte Erkenntnistheorie stellen soll, kommt bei ihm nicht an entscheidender Stelle vor. Er stellt die Frage, ob und inwieweit Erkenntnis möglich sei, nicht an die Spitze seiner Untersuchungen; weder in allgemeiner Fassung, noch in irgend einer eingeschränkten Form.[145]) Dieses Unterlassen fällt umsomehr in die Augen, als Kant jene Grundfrage — in der Form: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? — der Kritik der reinen Vernunft vorangestellt hatte. Trotzdem dürfen die dargelegten grundlegenden Gedanken als Schopenhauers Erkenntnistheorie angesehen werden. Denn wenn auch die Fragestellung nicht streng erkenntnistheoretischer Natur ist, so liegt doch tatsächlich in dem Satze: „die Welt ist meine Vorstellung" eine Antwort auf die erkenntnistheoretische Grundfrage enthalten. Denn wir erfahren durch ihn, daß unser Erkennen infolge der eigentümlichen Beschaffenheit des Bewußtseins sich immer nur auf unsere Vorstellungen erstreckt, die Dinge an sich dagegen niemals Gegenstand unseres Erkennens werden können.

Indessen auch abgesehen von dem Fehlen jener Grundfrage ist seine Erkenntnistheorie von unreinem Gepräge: sie ist von metaphysischen Annahmen durchsetzt. So haben wir gesehen, daß der Subjektivismus unvermerkt in metaphysischen Dualismus übergeht. Aus der Unfähigkeit unseres Bewußtseins, das Ding an sich zu erkennen, wird ihm unter der Hand die Lehre

von der gänzlichen Andersartigkeit des Dinges an sich im Vergleiche zu unserer Bewußtseinswelt. Er hebt, was diesen Punkt betrifft, seine Übereinstimmung nicht nur mit Kant, sondern auch mit Plato nachdrücklich hervor. Bei beiden, Kant wie Plato, findet er die Lehre, daß die Formen der Erscheinungswelt dem wahrhaft Seienden durchaus fremd sind.[146])

Ein weiterer metaphysischer Zug zeigt sich darin, daß ihm der Kantische Vorstellungs-Idealismus unwillkürlich in indischen Traum-Idealismus hinübergleitet. Dies habe ich jetzt zu betrachten.

10. Schopenhauer zieht den Traum nicht nur zur Verdeutlichung seiner Lehre von der Welt als Vorstellung heran[147]); sondern es ist ihm vollkommen Ernst damit, daß, indem die Welt in Vorstellung besteht, sie ebendamit nicht mehr als ein Traum sei. Den Dingen in Raum und Zeit kommt „nur eine scheinbare, traumartige Existenz“ zu. Es ist ihm derart Ernst damit, daß er jedes sichere Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit ausdrücklich aufhebt.[148]) An zahlreichen Stellen seiner Werke verkündet Schopenhauer bald mehr die Verwandtschaft, bald mehr die Wesenseinheit von Welt und Traum. In den beiden Bänden seines Hauptwerkes tritt uns schon auf den ersten Seiten diese Lehre entgegen. Immer aber ist in seinen Worten, wenn er hierauf zu sprechen kommt, etwas düster Weihevolles, etwas Geheimnisschweres zu spüren.

Traum und objektive Welt — sie sind „aus einer Form gegossen“. Dieselbe Gehirnfunktion, die die Welt des Traumes hervorzaubert, hat „ebensoviel Anteil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens“. Kants transzendentaler Idealismus ist die „deutlichste Darlegung dieser traumartigen Beschaffenheit unseres bewußten Daseins“. Und wir haben uns nicht zu schämen, die enge Verwandtschaft zwischen Leben und Traum

einzugestehen; denn viele große Geister haben sie anerkannt: Plato und Pindar, Shakespeare und Calderon, Kant und die Upanischaden. Besonders fühlt Schopenhauer indischen Geist in dieser Lehre nach dem Abendlande herüberwehen, wie er denn überhaupt, wenn er von den Veden und Upanischaden spricht, dies stets im Tone überschwenglicher Verehrung und schwärmerischer Dankbarkeit tut. Die Beschäftigung mit ihnen ist, so sagt er, „der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein".[149]) Hier nun ist uns von dem, was er an den heiligen Büchern der Inder rühmt, einzig dies wichtig, daß sie die Lehre von der Maja, dem „Schleier des Truges" künden, der „die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei". Wenn sie diese sichtbare Welt „das Werk der Maja" nennen, so ist das dieselbe Wahrheit, die Kant lehrt, wenn er die Erscheinung von dem Dinge an sich sondert. Im Brahmanismus und Buddhismus ist der Traum-Idealismus sogar Lehre der Volksreligion.[150]) Wie tief aber dieser Traum-Idealismus in seinem Gemüte Wurzel geschlagen hatte, geht daraus hervor, daß nach seinem Geständnis seine Phantasie, besonders bei Musik, mit dem Gedanken zu spielen liebte, aller Menschen Leben seien nur Träume eines ewigen Geistes, böse und gute, und jeder Tod sei ein Erwachen.[151])

Ist denn aber wirklich hiermit ein metaphysischer Zug seiner Erkenntnistheorie bezeichnet? Es geht dies schlagend hervor, wenn man den Sinn ins Auge faßt, den Schopenhauer mit der Gleichsetzung von Welt und Traum verbindet. Er will damit das ganz und gar Nichtige, Bestandlose, dem Nichtsein Ähnliche, zugleich das Sinnlose und Bange der Erscheinungswelt zum Ausdruck bringen. Diese sichtbare Welt, als Werk der Maja bezeichnet, gilt für ihn ebendamit als „ein her-

vorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesenloser Schein", als „ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist, zu sagen, daß es sei, als daß es nicht sei"; als etwas Verworrenes, Wüstes und Banges.[152]) Es ist sonach klar, daß für Schopenhauer die Welt, indem sie bloße Vorstellung ist, zugleich ein in seinem metaphysischen Werte herabgesetztes Sein bedeutet. Die erkenntnistheoretische Würdigung der gegenständlichen Welt ist ihm unmittelbar zugleich ein metaphysisches, und zwar pessimistisch-metaphysisches Werturteil. „Vorstellung" bedeutet für ihn „Phantasmagorie"[153]), schlechte, wirre, dem Nichtsein angenäherte Wirklichkeit, Wirklichkeit in pessimistischem Sinn. So fühlt sich denn Schopenhauer durch seine Lehre von der Welt als Vorstellung allen solchen Weltanschauungen verwandt, denen das raumzeitliche Dasein als bestand- und wesenlos gilt, mögen sie auch, wie z. B. Platos Philosophie, von allem subjektiven Idealismus weit entfernt und auf ganz anderem Wege zu ihrer Nichtigkeitslehre gekommen sein. Schopenhauer gehört zu jener großen und bedeutsamen Strömung im Sinnen und Fühlen der Menschheit, der die Wirklichkeit, trotz ihrem harten und brennenden Charakter, doch wie ein sinn- und bestandloses Schweben und Dämmern, wie ein banges, eilendes Zerflattern erscheint. Und wer wollte leugnen, daß sich in dem Innenleben gerade tief angelegter, viel fordernder, auf den Grund blickender Menschen mancherlei Anknüpfungspunkte für eine solche Auffassung finden.

So ist denn Schopenhauers erkenntnistheoretischer Idealismus, wie kaum eine andere Erkenntnistheorie, von eindrucksvollen Stimmungen durchsetzt. Soll indessen dieses Stimmungselement vollständig bezeichnet werden, so wird das Künstlerische daran nicht vergessen werden dürfen. Angesichts der Schopenhauerschen Traumwelt regen sich in uns Gefühle des bunt

Wechselnden, überraschend Spielenden, zart Hingehauchten, geheimnisvoll Hervorgezauberten. Der Intellekt ist „eine phantasmagorische Anstalt von unaussprechlicher Bewunderungswürdigkeit, ein Zauberer ohnegleichen.“[154]) Man sieht, in wie hohem Grade der rationalistische, überkritische Vorstellungs-Idealismus durch mannigfaltigen Stimmungsgehalt ein romantisches Gepräge erhält. Wandert man durch die Dichtungen der deutschen Romantik, etwa durch den Ofterdingen des Novalis oder durch den Sternbald von Tieck, so trifft man überaus häufig auf solche Verflüchtigung des Lebensgefühls zu einer Traumstimmung. Rudolf Lehmann hat Recht, wenn er die Verknüpfung von Rationalismus und Romantik als einen Grundzug in Schopenhauers Philosophie behandelt.[155]) Angesichts dieses stimmungsmäßigen Gesamteindruckes, den wir von seinem erkenntnistheoretischen Idealismus empfangen, drängen sich seine vielfachen theoretischen Mängel nicht mehr zerstörend auf, sondern es macht sich uns zugleich daneben das menschlich Bedeutsame an dieser Schöpfung Schopenhauers nachdrücklich geltend.

Wie Schopenhauer die Nichtigkeit der Welt durch Eingehen auf ihre erfahrungsmäßige Beschaffenheit weiter darlegt und erweist, wird uns später, bei Darlegung seines Pessimismus, beschäftigen. Hier mag nur noch die selbst für den oberflächlichen Kenner Schopenhauers kaum nötige Bemerkung ihre Stelle finden, daß nicht nur etwa, wie Frauenstädt sonderbarer Weise behauptet[156]), seine im ersten Bande des Hauptwerks enthaltene Jugendphilosophie den subjektiven Idealismus lehrt, sondern daß er diesen sein ganzes Leben lang vertreten hat. Die von mir herangezogenen Stellen beweisen das zur Genüge. Nur soviel ist zuzugeben, daß in seiner späteren Zeit an seiner Philosophie solche Seiten zu stärkerer Ausbildung gelangen, die mit dem subjektiven Idealismus unvereinbar sind.

und daß er in seinem Alter der idealistischen Erkenntnistheorie nicht mehr den gleichen hohen Grad von Interesse zuwendet wie in seiner früheren Zeit. Aber von einem Verlassen des Bodens des subjektiven Idealismus ist auch in spätem Alter bei ihm keine Rede.

Siebenter Abschnitt.

Grundgedanken der Erkenntnistheorie.

2. Korrelativismus und Materialismus.

1. Indem wir in die phänomenalistischen Gedankenreihen Schopenhauers weiter eindringen, wird der Boden immer schwankender. Es treten Gesichtspunkte auf, durch die der Phänomenalismus abgeschwächt und aus seinem Gleichgewichte gerückt wird. Nur in aller Kürze wollen wir diesen Schwankungen folgen.

Schopenhauers Philosophie beginnt mit der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Alles, was uns als Objekt gegeben ist, hängt an dem Bewußtsein, ist nur für das Subjekt vorhanden. Das Objekt, so dürfen wir auch sagen, hat Sinn und Bedeutung nur in Beziehung auf das Subjekt. „Unsere Vorstellung sein" und „Objekt für das Subjekt sein" ist ein und dasselbe.[157])

Damit ist nun aber nach Schopenhauer keineswegs dem Subjekt irgendeine selbständige, bevorzugte Stellung dem Objekte gegenüber zugestanden. Vielmehr stellt sich dem eben ausgesprochenen Satze der andere vollkommen gleichberechtigt zur Seite: das Subjekt hat Sinn und Bedeutung nur in Beziehung auf das Objekt. Das Subjekt wäre nicht Subjekt, wenn es kein Objekt hätte. „Ein Bewußtsein ohne Gegenstand ist kein Bewußtsein." So sind also Subjekt und Objekt korrelative Seiten an demselben einen Ganzen. Die Welt als Vor-

stellung hat zwei untrennbare Hälften; „jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr." Diese Korrelativität von Subjekt und Objekt stellt sich bei Schopenhauer auch dar als Korrelativität von Intellekt und Materie. Bei Materie denkt er nämlich an das Objekt, sofern dabei von aller „Form und Qualität" abgesehen wird; an das Objekt also als bloßen Begriff. Daher sind ihm auch Intellekt und Materie „unzertrennliche Korrelata". Eines ist nur für das andere da; eines ist nur der Reflex des andern.[158])

Diesen Korrelativismus bringt er besonders gern durch Zuhilfenahme des Begriffs der Grenze zum Ausdruck. Subjekt und Objekt „begrenzen sich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf". Daher kommt es auch, fügt er hinzu, daß sich die allgemeinen Formen des Objektes (Zeit, Raum, Kausalität) nicht nur vom Objekte, sondern auch vom Subjekte aus finden lassen. Auch das Subjekt besitzt und übersieht sie. Es sind eben diese Formen im Grunde „zwischen Objekt und Subjekt die beiden gemeinsame Grenze".[159])

Soll Schopenhauers Korrelativismus beurteilt werden, so ist erstlich anzuerkennen, daß sein Grundgedanke eine unanfechtbare Tatsache ausspricht. Soll etwas mir Gegenstand sein, so muß es sich meinem Bewußtsein darbieten; und umgekehrt: soll Bewußtsein vorhanden sein, so muß es sich auf einen Gegenstand beziehen. Und zweitens liegt es auf der Hand, daß sich der Grundgedanke des Korrelativismus mit Schopenhauers Lehre von der Welt als Vorstellung im Einklang befindet. Diese Bemerkung ist nicht überflüssig; denn Schopenhauer gibt seinem Korrelativismus zuweilen eine Wendung, durch die er allerdings mit jener Lehre in Widerspruch tritt. Diese Wendung ist jetzt zu betrachten.

2. Die Korrelativität von Subjekt und Objekt kann bei Schopenhauer von vornherein nur den Sinn haben, daß das Bewußtsein von der Welt als meiner Vorstellung in diese korrelativen Hälften zerfällt. In diesem Sinne wird sie auch von ihm ausdrücklich eingeführt.[160]) Die Korrelativität bezeichnet also eine wesentliche Eigenschaft des subjektiven Bodens, auf dem sich die Philosophie zunächst bewegt. Es ist das Vorstellungs- oder Bewußtseinsdasein der Welt, was jene beiden Seiten in sich schließt. Die Korrelativität von Subjekt und Objekt ist also von vornherein mit dem Sinn verknüpft, daß das Bewußtsein, der subjektive Boden das der Korrelativität Vorausgesetzte und Übergeordnete ist und demnach eine unvergleichliche Stellung hat. Das Subjekt hat daher bei Schopenhauer zwei Bedeutungen: es bedeutet erstens den Ausgangspunkt und das Anfangsgebiet der Philosophie; das Bewußtsein, sofern es Vorstellen und Vorgestelltes, Subjekt und Objekt in sich faßt, und zweitens die eine der beiden vom Bewußtsein umfaßten Seiten.

Die Wendung des Korrelativismus nun, die ich vorhin andeutete, besteht darin, daß Schopenhauer zuweilen so spricht, als ob der subjektiv-idealistische Boden, auf dem allererst der Korrelativismus seine Geltung hat, nicht vorhanden wäre. Mit andern Worten: er spricht so, als ob das Subjekt sein Korrelat an der vom Vorstellen unabhängigen Welt besäße, als ob diese bewußtseinsunabhängige Welt dem Bewußtsein ebenbürtig gegenüberstünde. Die zweite Bedeutung des Wortes „Subjekt", also die Bedeutung, die es innerhalb des Korrelativismus allein haben kann, hat sich ihm innerhalb des Korrelativismus unvermerkt in die erste, in diesem Zusammenhange verbotene Bedeutung umgewandelt. So stehen sich jetzt die subjektive und die transsubjektive Welt gegenüber. — Indem ich so spreche,

ist nun freilich zu bedenken, daß diese Wendung in den Worten Schopenhauers nicht so scharf und deutlich hervortritt (denn sonst hätte er den Widerspruch bemerken müssen), sondern sich mehr nur unausdrücklich in seine Gedanken eindrängt.

Wie ich schon erwähnt habe, läßt Schopenhauer an die Stelle der Korrelativität von Subjekt und Objekt auch die von Intellekt und Materie treten. Schon hierin drückt sich die Wegwendung des Korrelativismus von seiner idealistischen Grundlage aus. Denn die Materie ist nichts Vorgestelltes noch überhaupt Vorstellbares. Sie ist „ohne Form und Qualität"; sie ist „in keiner Erfahrung gegeben", wird aber „in jeder vorausgesetzt". Sie gehört „zum Grundgerüst der Erscheinung".[161]) Dies sind halbe Ausdrücke. Hier gibt es nur ein klares Entweder - Oder: entweder wird etwas vorgestellt, oder es ist nicht in der Vorstellung vorhanden und gehört nicht zur Welt als Vorstellung. Die Materie ist, da ihr Form und Qualität fehlt, durchaus unvorstellbar; sonach gehört sie auch nicht zur Welt als Vorstellung.[162]) Und wenn Schopenhauer sie dennoch gewissermaßen zur Vorstellung rechnet, so ist dies eben nur ein Kennzeichen davon, daß er in Wahrheit von der „Vorstellung" abgeglitten ist und ihm so etwas wie ein bewußtseinsunabhängiges Sein vorschwebt.

3. Doch noch viel deutlicher rückt er die Materie in die Stelle eines bewußtseinsunabhängigen Seins. Mit der Korrelativität von Intellekt und Materie verknüpfen sich nämlich für Schopenhauer folgende zwei Sätze als selbstverständlich: auf der einen Seite ist die Materie „eine bloße Vorstellung des Erkennenden"; anderseits aber ist das Erkennende „ein Produkt der Materie", „eine bloße Modifikation der Materie". Beide Sätze sollen in gleicher Weise berechtigt und in gleicher

Weise einseitig sein. Er spricht geradezu von einer Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen: denn wir werden „mit gleicher Notwendigkeit“ auf jene zwei widersprechenden Ansichten geführt.[163]) Hierin ist eine auffallende Verschiebung des Phänomenalismus nach der Seite des M a t e r i a l i s m u s hin enthalten. Die subjektiv-idealistische Erkenntnistheorie ist vergessen. Schopenhauer spricht hier so, als ob die Philosophie zwei einander gleichberechtigte Ausgangspunkte hätte: das Vorstellungsdasein der Welt und das Dasein der Welt abgesehen davon, daß sie Vorstellung ist. Den Schein einer Rechtfertigung aber gewinnt diese Nebeneinanderstellung durch jenen Korrelativismus von Subjekt und Objekt, oder vielmehr durch seine falsche Auslegung. Was scheint einleuchtender zu sein, als daß mit jenem wechselseitigen unabtrennbaren Haften der subjektiven und objektiven Hälfte an einander ebensowohl das Vorstellungsdasein der Materie als auch das materielle Dasein der Vorstellung gegeben ist? In Wahrheit freilich hat jene Korrelativität mit diesen beiden Sätzen nichts zu tun. Die Anerkennung der Korrelativität verträgt sich vielmehr mit den verschiedensten Arten von Metaphysik. Denn sie besagt nur, daß der Gegenstand, wenn er für mich vorhanden sein soll, mir bewußt werden muß, und daß mein Bewußtsein, wenn es nicht verschwinden soll, sich auf Gegenstände beziehen muß. Es bleibt sonach völlig dahingestellt, was der Gegenstand und was das Bewußtsein s e i n e r e i g e n e n N a t u r n a c h s i n d. Wenn Schopenhauer den Satz aufstellt: die Materie ist eine bloße Vorstellung des Erkennenden, so ist dies keineswegs mit jener Korrelativität gegeben; denn auch der verstockteste Materialist kann jene Korrelativität anerkennen; sondern dieser Satz ist ein Ausdruck seines Vorstellungsidealismus. Der Korrelativismus ist eine verhältnismäßig gleichgültige und mit allem Möglichen verträgliche

Aussage im Vergleich zu der scharfgeprägten Eigentümlichkeit des Vorstellungsidealismus. Und ebensowenig ist der andere Satz: das Vorstellen ist ein Produkt der Materie, mit jener Korrelativität gegeben; vielmehr stammt er aus einer Denkweise, die den Vorstellungsidealismus gründlich vergessen hat und sich so gebärdet, als ob der Materialismus Recht hätte.

So erfährt der Phänomenalismus, mit dem Schopenhauer so entschieden beginnt, sehr bald, schon in den grundlegenden Aufstellungen der Erkenntnistheorie, eine erhebliche Abschwächung und Verunreinigung. Es mischt sich dem Phänomenalismus unvermerkt eine Neigung zum Materialismus bei. Und zwar geschieht dies im Anschluß an den an sich völlig unverfänglichen Korrelativismus. Indem er in diesen einen falschen Sinn hineindeutet, gewinnt es den Anschein, als ob der Phänomenalismus seine natürliche Kehrseite am Materialismus hätte. Es wird uns diese materialistische Neigung Schopenhauers weiterhin noch mehr beschäftigen: in noch stärkerem Grade als die Erkenntnistheorie zeigt seine Metaphysik materialistische Gedankengänge.

4. Um Schopenhauer gerecht zu werden, muß ich noch hinzufügen, daß auch dort, wo er seine materialistisch gerichteten Gedanken ausspricht, der Phänomenalismus als das Überwiegende hervorblickt. Wie sollte er auch seinen an die Spitze gestellten Phänomenalismus geradezu verleugnen können! Die materialistische Inkonsequenz ist vielmehr nur dadurch möglich, daß für sein Bewußtsein der Phänomenalismus trotz allem tatsächlichen Zurücktreten dennoch als das Ausschlaggebende bestehen bleibt. So findet sich in diesem Zusammenhang die schlagende Bemerkung, daß der Materialismus „die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjektes“ ist. An anderen Stellen seiner Werke nun gar geht er dem Materialis-

mus mit noch schneidigeren Waffen zu Leibe. Da hören wir ihn aus dem vollen Bewußtsein der übergeordneten Stellung des vorstellenden Subjektes heraus die Beschränktheit und Blindheit der materialistischen Denkweise darlegen. Der Materialismus trägt „schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen, weil er das Subjekt und die Erkenntnis überspringt.“ Der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ macht auf immer allen Materialismus unmöglich. Sehen wir, wie der Materialismus nach langen Mühsalen aus den Stufen der Materie als letztes Ergebnis das erkennende Bewußtsein ableitet, so muß eine plötzliche Anwandlung des unauslöschlichen Lachens der Olympier über uns kommen: denn in der Tat hatte er ja schon beim allerersten Ausgangspunkt, bei der bloßen Materie, das Erkennen als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt! Dem Materialismus liegt also eine „enorme petitio principii“ zu Grunde. So behandelt er ihn denn auch zuweilen mit ausgesuchter Verachtung. Besonders widerfährt dies dem „in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wiederaufgewärmten, aus Unwissenheit sich originell dünkenden Materialismus“: dieser ist ihm die „rechte Barbiergesellen- und Apotheker-Lehrlings-Philosophie“.[164]) Ohne Zweifel hat Schopenhauer mit seiner erkenntnistheoretischen Bekämpfung den Materialismus in vielen Köpfen erschüttert.

5. Noch in einer anderen Richtung begegnen wir bei Schopenhauer einer Abschwächung des Phänomenalismus. Er hängt die ganze Raum- und Zeitwelt an das vorstellende und erkennende Subjekt. Die Welt ist vorhanden — dies heißt bei ihm: das Bewußtsein stellt sie vor und erkennt sie. Kommt so dem Bewußtsein diese übergreifende Bedeutung zu, daß es mit seinem Vorstellen und Erkennen der ganzen Raum- und Zeitwelt allererst ihr Dasein gibt, so wird es — sollte man denken — für das Bewußtsein ein Leichtes sein,

sich im Vorstellen und Erkennen auf sich selbst hin zu wenden. Dort erschafft es im Vorstellen und Erkennen eine neue Welt; hier hat es nur sich selber zu erfassen. Das müßte, so scheint es, eine Leistung sein, über die kaum viel Worte zu verlieren wären. Auch liegt schon, sollte man meinen, in der Tatsache des Bewußtseins unabtrennbar dies ausgedrückt, daß es seiner selbst bewußt, seiner selbst gewiß zu werden, also sich zu erkennen vermag.

Ganz anders spricht Schopenhauer. Das Subjekt ist nur dazu da, die Welt zu erkennen; von sich selbst dagegen vermag es nicht Erkenntnis zu gewinnen. Das Subjekt ist „das Erkennende, nie Erkannte." Es ist „durchaus unerkennbar".[165]) Das Subjekt hat Augen für die ganze Welt; für sich selbst dagegen ist es blind. Das Erkenntnisvermögen ist gleichbedeutend mit dem Bewußtsein, das wir von den anderen Dingen haben.[166]) So kommt auch von dieser Seite ein gewisses materialistisches Übergewicht in die Erkenntnistheorie. Nur die materielle Außenwelt ist erkennbar. Die Innenvorgänge vermag das Erkennen nicht festzuhalten. Sie bekommen dadurch etwas Zweifelhaftes und Flatterndes.

Schopenhauer hat hiermit einen unglücklichen Schritt getan. Erstlich setzt er sich mit unbestreitbaren Tatsachen in Widerspruch. Wie könnte ich, wenn das Subjekt wirklich unerkennbar wäre, mich auch nur als Bewußtsein dem gegenständlichen Dasein gegenüberstellen? Indem ich mich dem Objekt als Bewußtsein entgegensetze, bekunde ich damit den Anfang von Selbsterkenntnis. Gäbe es wirklich kein Erkennen seiner selbst, so müßte das Subjekt in dem Wahne leben, daß es außer den Objekten schlechtweg nichts gebe. Um wieviel weniger nun gar dürfte, wenn sich das Subjekt nie erkennen könnte, es ihm möglich sein, sich als vorstellend, empfindend, fühlend, begehrend, wollend,

zu wissen und noch dazu nach allen diesen Richtungen hin bestimmte Aussagen zu machen! Zweitens aber gerät Schopenhauer durch jene Lehre mit sich selbst auf Schritt und Tritt in Widerstreit. Denn alle seine Schriften sind von psychologischen Behauptungen, also von tatsächlich ausgeübter und verwerteter Selbsterkenntnis des Subjektes, durchzogen. Besonders grell kommt er dadurch in Widerspruch mit sich selbst daß er dem Subjekte ausdrücklich ein Erkennen seiner selbst als eines wollenden Wesens zuschreibt. Ja ihm ist Selbstbewußtsein gleichbedeutend mit Bewußtsein seiner als eines Wollenden. Der Widerspruch liegt auf der Hand: ist es unmöglich, daß sich das Subjekt erkennend auf sich selbst richtet, so ist es natürlich auch ausgeschlossen, daß sich das Subjekt als wollend erkennt.[167])

Und wieder ist es die harmlose Lehre von der Korrelativität des Subjekts und Objekts, wodurch Schopenhauer, indem er sie übertreibt, zur Unerkennbarkeit des Subjekts geführt wird. Das Subjekt ist unabtrennbar an das Objekt geknüpft. Also kann es nicht, so geht Schopenhauer weiter, für sich selber Objekt werden. Das heißt: das Subjekt vermag immer nur das ihr gegenüberstehende Objekt, nie sich selbst zu erkennen. Und doch ist nicht einzusehen, warum die Forderung der Korrelativität nicht auch dadurch erfüllt sein solle, daß das Subjekt sein ihm notwendiges Objekt an sich selber findet.

6. Es kann nun nicht fehlen, daß die Lehre von der Unerkennbarkeit des Subjekts verwirrende Folgen nach sich zieht. Einerseits macht sich Schopenhauer um die Verträglichkeit mit der Unerkennbarkeit des Subjekts keine Sorgen. So wird der nächste Abschnitt zeigen, daß er dem Subjekte verschiedene apriorische Funktionen, so besonders die der kausalen Verknüpfung, zuerkennt. Diese ganze Aprioritätslehre ist eine Sünde gegen jene Unerkennbarkeit. Anderseits aber läßt sich

Schopenhauer durch jenen Grundgedanken zu unhaltbaren Überzeugungen bestimmen. So hat er die Neigung, die Veränderungen innerhalb des Subjekts, die seelischen Vorgänge, der Verknüpfung nach Ursache und Wirkung zu entziehen oder sie doch wenigstens nicht ausdrücklich unter sie zu stellen. Die Innenvorgänge sind — hierauf laufen oft seine ausdrücklichen Erklärungen hinaus[168]) — nicht nach Ursache und Wirkung geordnet. Und es hängt dies damit zusammen, daß es sich ihm als eine zu arge Versündigung gegen die Unerkennbarkeit des Subjektes aufdrängt, wenn man die seelischen Vorgänge als kausal zusammenhängend annehmen wollte. So kommt er, in bemerkenswerter Übereinstimmung mit Kant, zu der seltsamen und verhängnisvollen Lehre, daß im Grunde nur die materiellen Vorgänge in kausaler Verknüpfung verlaufen. Es ist dies eine Lehre, durch die in Wahrheit die Psychologie als Wissenschaft aufgehoben ist.[169]) Und es fällt dies um so mehr auf, als er andere apriorische Formen ohne Bedenken auf die Innenvorgänge anwendet. Wir werden sehen: die Verknüpfung nach Erkenntnisgrund und Erkenntnisfolge sowohl wie auch nach Motiven betrifft lediglich Innenvorgänge. In diesen Beziehungen läßt er also das Subjekt dem Erkennen nach dem Satze vom Grunde zugänglich sein.

7. Doch mag es auch noch so viele Schwankungen geben: grundsätzlich ist das Subjekt als solches über allen kausalen Zusammenhang hinausgerückt. Wohl geht alle kausale Verknüpfung vom Bewußtsein und nur vom Bewußtsein aus. Die Bewußtseinsvorgänge als solche aber stehen nicht in kausalem Verbande unter einander; wie denn auch das Bewußtsein als Ganzes mit nichts anderem neben ihm in kausaler Beziehung steht.[170]) Und was von der Kausalität gilt, hat auch von den übrigen apriorischen Formen Geltung, die

Schopenhauer dem Subjekte zuerkennt. Das Subjekt als solches ist über sie alle hinausgehoben. Besonders ist es, neben der Kausalität, die Form der Zeit, die er von dem Subjekte fernhält. Das Subjekt liegt nicht nur nicht im Raum, sondern auch nicht in der Zeit; es ist zeitlos, ewig, unvernichtbar. Es ist der „feste Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft". In unserem Bewußtsein ist das erkennende Subjekt der unbewegliche Punkt, der „dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut". Und auch über den Gegensatz von Vielheit und Einheit ist das Subjekt erhaben. Daher ist es ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen. Verschwände ein einziges vorstellendes Wesen, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. Der Tod betrifft nur das Individuum, das auf kurze Zeit Träger des ewigen Subjektes ist.[171])

Ich will davon ganz absehen, daß mit diesen Sätzen die Unerkennbarkeit des Subjektes tatsächlich weit überschritten ist. Wichtiger ist es, auf die in ihnen zum Ausdruck kommende Überschwenglichkeit hinzuweisen. Man muß bedenken: wir bewegen uns noch auf erkenntnistheoretischem Boden, auf der Oberfläche der Dinge, innerhalb der Korrelativität von Subjekt und Objekt; alle metaphysischen Tiefen liegen noch in unbekannter Ferne. Und dennoch soll schon hier, innerhalb der phänomenalen Außenseite der Welt, dem Subjekt Ewigkeit und All-Einheit zukommen. Schopenhauer verliert hier jedwede Berührung mit der Sprache der Tatsachen. Die Korrelativität von Subjekt und Objekt führt zur Unerkennbarkeit des Subjekts und diese zu einer Art erkenntnistheoretischer Romantik. Schon am Schlusse des vorigen Abschnittes hatte sich uns an seiner Erkenntnistheorie eine romantische Seite gezeigt. Dort war es die in seiner Erkenntnistheorie herrschende Traumstimmung.

Eine Abschwächung freilich erfährt die jetzt hervorgehobene Romantik wieder durch den ihr zugeordneten Materialismus. Es war schon davon die Rede, daß dem Intellekt die Materie gegenübertritt. Und da ist es nun im besonderen das zeitlose Subjekt, zu dem die form- und qualitätslose Materie das Korrelat bilden soll. Auch die Materie ist unvergänglich, durch alle Zeit beharrend, ja sie ist nicht einmal räumlich. Das ewige Subjekt und die ewige Materie bilden „die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorstellung".[172])

8. Soll von den Gedankenrichtungen, die eine Abschwächung des Phänomenalismus — und zwar immer noch auf dem Boden der Erkenntnistheorie — bedeuten, ein in den Hauptsachen vollständiges Bild entstehen, so muß man noch eines bedenken. Schopenhauer spricht oft so, als ob die Veränderungen und Dinge in Raum und Zeit Außenwelt in dem gewöhnlichen Sinne wären. Er vergißt, daß er in ihnen lediglich Vorstellungen vor sich hat, und behandelt sie so, als ob der naive Mensch mit dem Glauben an ihre Außenweltlichkeit Recht hätte. Unwillkürlich verdichten sich ihm die Spinnengewebe der Vorstellungen zu Wirklichkeiten, die unabhängig von unserem Bewußtsein ein standfestes Bestehen haben. Der Phänomenalismus gleitet in naiven Realismus hinüber.

Es ist diese Schwankung mit der besprochenen materialistischen Neigung verwandt, aber doch nicht gleichbedeutend. Dort handelte es sich um die bewußte Herabsetzung der idealistischen Betrachtungsweise zu einem relativen Standpunkte, zu dem die materialistische Betrachtungsweise die berechtigte Kehrseite bilde. Hier ist von einem unwillkürlichen Sichverselbständigen der Vorstellungswelt die Rede. Unbemerkt ändern die Vorstellungen, besonders die anschaulichen, ihre Wirklichkeitsbedeutung: sie benehmen sich wie selbständige Gewalten.

In auffallender Weise tritt der naive Realismus dort zu Tage, wo Schopenhauer die Umgestaltung der subjektiven Empfindungen zu objektiven Anschauungen durch den Verstand behandelt.[173]) Hier spricht er beständig so, als ob die Wahrnehmungen einer Körperwelt unmittelbar eine von unserem Bewußtsein unabhängige Körperwelt bedeuteten, als ob das, was ihm nur als unsere Anschauung gelten dürfte, schon vor unserem Empfinden und Anschauen da wäre. Wenn er von der Umkehrung des Netzhautbildes durch den Verstand, von der Zusammenziehung des zweimal Empfundenen zu einem einfach Angeschauten, von dem Hinzufügen der dritten Dimension spricht: überall liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß die Wahrnehmungen, die wir von unserem Leibe und den Dingen draußen haben, unmittelbar zugleich eine transsubjektive Körperwelt bedeuten und auf unser Empfinden einwirken. Noch stärker vielleicht bewegt sich Schopenhauer in der Vorstellungsweise des naiven Realismus dort, wo er seine Lehre von den Farben vorträgt. Besonders Retina und Auge verdichten sich ihm ohne weiteres und unbemerkt zu wirklichen Dingen, die vor unserem Vorstellen da sind und wirken.[174]) Die hier herangezogene Lehre von der Entstehung der Anschauung aus der Empfindung wird uns im folgenden Abschnitte beschäftigen.

Mit dieser Verunreinigung des Phänomenalismus durch naiven Realismus steht Schopenhauer nicht allein da. Ähnliches findet sich sogar bei Kant. Vor allem aber sind die positivistischen Richtungen der Gegenwart voll von solcher Vermischung. Es ist so, als ob das Widernatürliche, das darin liegt, daß Raum, Bewegung, Materie zu bloßen Bewußtseinsinhalten herabgesetzt werden, sich durch nachträgliches und unwillkürliches Auftauchen einer naiv realistischen Betrachtungsweise eine Selbstberichtigung gäbe.

Achter Abschnitt.

Grundgedanken der Erkenntnistheorie.

3. Apriorismus.

1. Bis jetzt habe ich absichtlich die Seite an Schopenhauers Erkenntnistheorie unbeachtet gelassen, mit deren Durcharbeitung er selbst die Ausführung seiner Philosophie begonnen hat. In seiner Dissertation gibt er eine ausführliche Behandlung der apriorischen Formen des Vorstellens. Mit seinem Apriorismus haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

Für Schopenhauer sind die Formen der Vorstellungswelt nicht bloß ein einfach Vorhandenes, tatsächlich Gegebenes. Mit Kant ist er der Überzeugung, daß die Vorstellungswelt diesen bestimmten Grundformen darum unterworfen ist, weil das Subjekt sie ihr aufprägt. Raum, Zeit, Kausalität und was es sonst noch an Grundformen der Gegenstände geben mag, sind „subjektiven Ursprungs", sind Arten und Weisen unseres Anschauungs- und Erkenntnisvermögens, „selbsteigene Formen des Intellekts"; sie sind vor aller Erfahrung im Intellekte „präformiert". Im Gehirn ist der Steinbruch, der Material zu dem stolzen Baue der Welt liefert.[175]) Und allein deswegen gelten sie von allem, was unserem Intellekt als Objekt vorkommen mag.

2. Schopenhauer schließt sich — freilich nur tatsächlich, nicht ausdrücklich — den mit Reinhold be-

ginnenden und sich in Maimon, Beck, Fichte fortsetzenden und steigernden Bemühungen an, in die apriorischen Formen der Intelligenz mehr Zusammenhang und Einheit, als davon bei Kant zu finden ist, zu bringen. Er faßt sämtliche ursprüngliche Funktionen des Erkennens als Gestaltungen des Satzes vom Grunde auf. Dieser ist ihm die allbefassende Kategorie. Wie auch immer die menschliche Intelligenz sich a priori betätigen mag: immer geschieht es in den Formen des Satzes vom Grunde. Und dieser Satz hat in allen seinen Gestalten seine Wurzel in einer und derselben Urbeschaffenheit und inneren Eigentümlichkeit unseres Erkenntnisvermögens.[176])

Dieser Satz aber besagt, daß „nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann"; oder positiv: daß alles, was für uns Objekt werden soll, in einer notwendigen gesetzmäßigen Verbindung stehen muß.[177]) Demnach ist Schopenhauers apriorische Grundfunktion[178]) der Kantischen nahe verwandt. Kants transzendentale Apperzeption ist nichts anderes als das unmittelbar in der Natur des Bewußtseins wurzelnde notwendige Verknüpfen und Einigen. Damit ist aber auch der Sinn des Satzes vom Grunde getroffen. Indessen sind die Unterschiede nicht zu übersehen. Kants Kategorien bilden innerhalb der transzendentalen Apperzeption eine lockere, man weiß nicht wie zusammengeratene Ansammlung; bei Schopenhauer dagegen stellen die verschiedenen apriorischen Formen eine streng zur Einheit zusammengehaltene, aus der Natur der Sache durchsichtig erwachsene Mehrheit dar. Zudem führt Kant neben den Kategorien noch Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung auf, ohne sie irgendwie mit den Kategorien in innere Zusammengehörigkeit zu setzen. Schopenhauer hat dieses Nebeneinanderherlaufen beseitigt: die reinen Formen der Anschauung werden

von ihm gleichfalls in den Satz vom Grunde gezogen. Zuweilen übrigens tritt in der Art, wie er diesen Satz ausspricht, schon sein Pessimismus deutlich hervor. So sagt er z. B., der Satz vom Grunde bedeute die Endlichkeit und Nichtigkeit aller Objekte, ihre nur scheinbare Existenz.[179]) Die notwendige Verknüpfung und die darin liegende Abhängigkeit erscheint hierdurch ins Pessimistische gewendet.

In vier Formen äußert sich die apriorische Grundfunktion. Schopenhauer führt dafür folgende Namen ein: Grund des Werdens, des Erkennens, des Seins, des Handelns. Er hebt hervor, daß es sich hierbei nicht etwa um „vier verschiedene Gründe, die zufällig auf dasselbe Urteil leiteten", handelt; sondern daß derselbe eine Grund sich vierfach darstellt. Und dies bezeichne er mit dem bildlichen Ausdruck: „vierfache Wurzel".[180])

3. Was den Grund des Werdens betrifft, so besteht die entsprechende apriorische Funktion in der Verknüpfung nach Ursache und Wirkung. Während bei Kant der Kausalität elf andere Kategorien dem Rechte nach gleichgeordnet sind und ihr nur tatsächlich die wichtigste Stelle zukommt, sind bei Schopenhauer die übrigen Kantischen Kategorien völlig getilgt. Der Verstand besteht nicht in dem „komplizierten Räderwerk der zwölf Kantischen Kategorien"; die ursachliche Verbindung ist „die alleinige Form und Funktion des Verstandes".[181]) Die übrigen elf Kategorien sind ihm „nur blinde Fenster". Und an einer anderen Stelle verlangt er, daß „wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen". So zeichnet sich Schopenhauers Aprioritätslehre durch Einfachheit und Durchsichtigkeit vor der Kantischen aus.

Alles sonach, was für den Verstand Objekt werden soll, wird von ihm nach Kausalität geordnet. Die

Sinnesempfindungen bieten ihm nichts als einen Rohstoff dar; er kann nicht anders, als kausalen Zusammenhang in ihn hineinbringen. Die Sinnesempfindungen würden für immer jedweder kausalen Ordnung entbehren, wenn der Verstand nicht „seine eigene Form, welche das Kausalitätsgesetz ist“, hinzubrächte. Dies alles ist vollständig Kantisch.[182])

Schopenhauer hat der Frage der Kausalität viel Nachdenken gewidmet. Seine Aufstellungen hierüber kennzeichnen sich durch nüchterne, sich absichtlich von der Tiefe der Erscheinungen zurückhaltende, dem naturwissenschaftlichen Denken entgegenkommende Klarheit. So hören wir, daß Kausalität nur Regelmäßigkeit in dem Eintreten von Veränderungen bedeutet, daß niemals Objekte, geschweige denn Naturkräfte, sondern immer nur Zustände, Formen und genauer: Veränderungen, Ursache und Wirkung sein können. Jede Veränderung gibt Anweisung auf eine andere, ihr vorhergegangene Veränderung und so in infinitum. Die Kette der Kausalität „ist notwendig anfangslos“. Gegen solche Begriffe wie causa prima, causa sui oder „das Absolutum“ kann er sich in hohn- und verachtungsvollen Entladungen nicht genugtun. Nur die Unredlichkeit der Philosophieprofessoren scheint ihm diese grelle Sünde gegen die einleuchtende Kraft der Wahrheit erklären zu können. Und weiter ist es für ihn klar und zweifellos, daß die Ursache überall und immer der Wirkung vorangeht. Der Begriff der Wechselwirkung ist ihm „ein Ungedanke“; er treibt ihn mit Spott und Schande aus der Philosophie hinaus. Auch warnt er davor, nur die letzte Veränderung, die für das Eintreten der Wirkung entscheidend ist, und an die sich die Wirkung daher unmittelbar anschließt, Ursache zu nennen. Vielmehr muß der ganze Zustand, der den Eintritt des folgenden herbeiführt, als Ursache gelten. Besonders aber liegt ihm an der Hervorhebung der Ausnahms-

losigkeit, mit der das Kausalgesetz in der Erscheinungswelt gilt. Zwar hat die Kausalität, die im organischen Leben herrscht, ihre unterscheidende Eigentümlichkeit im Gegensatze zur Kausalität in der unorganischen Welt; und im tierischen Leben, auf dem Boden der Erkenntnis, gewinnt die Kausalität wiederum eine veränderte Eigenart. Und Schopenhauer unterscheidet daher auch streng zwischen Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv. Allein wenn auch auf dem Boden der Reize Wirkung und Gegenwirkung einander keineswegs gleich sind, ja im Reich der Motive die Ursache nicht einmal des „Kontaktes" bedarf, so wird damit doch der Kausalität nichts von ihrer Strenge genommen. Das Tun des Menschen erfolgt „mit eben der Notwendigkeit, wie das Rollen der gestoßenen Kugel". Sonach gibt es im Reiche der Erscheinungen keine Freiheit des Willens. Zu behaupten, daß einem Menschen in einer gegebenen Lage zwei verschiedene Handlungen möglich seien, ist vollkommen absurd. Nur der Umstand, daß die Philosophieprofessoren für ihre Philosophie bezahlt werden, macht es ihm begreiflich, daß immer noch — trotz Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire, Kant und ihm selber — die Lehre von der Willensfreiheit verkündet wird.[183])

4. Schopenhauers Lehre von der Kausalität fordert zu mannigfachen Erläuterungen und Einwendungen auf. Nur zweierlei sei zu dem Vorstehenden bemerkt. Erstlich ist für Schopenhauer damit, daß die Kausalität als eine Form der Vorstellungswelt erklärt ist, zugleich gesagt, daß sie für alles, was nicht Vorstellung ist, nicht gelte. Sie spricht nur eine Oberflächenordnung aus; die Tiefe der Dinge ist ihrem Zwange entrückt. Es liegt hier nur eine Anwendung — freilich eine besonders wichtige — jener allgemeinen, im sechsten Abschnitt gekennzeichneten Denkrichtung

Schopenhauers vor, wonach das Subjektive der Vorstellungsformen ohne weiteres in das ausschließlich Subjektive hinübergleitet.[184]) Dem Gesetz der Kausalität als einer „intellektuellen Operation" kommt lediglich immanente, nicht transzendente Geltung zu.[185]) Ebendamit aber bringt sich Schopenhauer in die schwersten und handgreiflichsten Widersprüche mit sich selber. Man kann fast sagen, daß man bei ihm auf Schritt und Tritt Lehren begegnet, die eine tatsächliche Anwendung der Kausalität über die Vorstellungswelt hinaus enthalten. Seine ganze Lehre vom Willen verlöre allen Sinn, wenn man damit Ernst machte, daß es im Willen kein Verursachen und Wirken gebe. Auch die Beschreibung, die er von den Naturkräften — die ausdrücklich aller Kausalität entrückt sein sollen — gibt, wendet Kausalität in der derbsten Weise an. Die Naturkräfte sind das, vermöge dessen die Veränderungen überhaupt möglich sind; sie erteilen den Ursachen in der Erscheinungswelt die Fähigkeit, zu wirken; sie bedeuten ewige Tätigkeitsformen.[186]) Auch darf sich Schopenhauer nicht darauf steifen, daß er eben nur die regelmäßige Folge der Veränderungen Ursachlichkeit nenne. Vielmehr liegt die Sache so, daß, wenn schon die regelmäßige Folge der Veränderungen Ursachlichkeit ist, das in der Naturkraft nach seiner eigenen Beschreibung vorliegende Wirken und Bewirken eine noch viel nachdrücklichere, gesteigerte Form der Ursachlichkeit wäre. Schon Rudolf Seydel hat die Widersprüche Schopenhauers zwischen der grundsätzlichen Einschränkung und der tatsächlichen ausgebreiteten Anwendung der Kausalität treffend beleuchtet.[187]) Freilich ist es mit dem Aufweisen dieser Widersprüche nicht getan; sondern es muß hinzugefügt werden: nur weil in Schopenhauer der Drang, das Wesen der Welt über das Rationale überhaupt und insbesondere über die wohlfeile Klarheit und kleinliche

Ordnung des Kausalgesetzes hinauszuheben, außergewöhnlich stark entwickelt war, konnte es ihm geschehen, daß er über diese offen zu Tage liegenden Widersprüche hinwegsah.

5. Zweitens will ich die materialistische Tendenz hervorheben, die sich in der Einschränkung des Geltungsbereiches der Kausalität zeigt. Schon im vorigen Abschnitt bemerkte ich, daß Schopenhauer infolge seiner Lehre von der Unerkennbarkeit des Subjekts, die Neigung hat, die Innenvorgänge dem Verknüpfen nach Ursache und Wirkung zu entziehen, oder sie doch wenigstens nicht ausdrücklich unter sie zu stellen.[188]) Oft allerdings spricht er ganz allgemein: alle Veränderungen fallen unter die Kausalität. Also doch wohl auch die seelischen. „Der allein richtige Ausdruck für das Gesetz der Kausalität ist dieser: jede Veränderung hat ihre Ursache in einer anderen, ihr unmittelbar vorhergängigen“. Und so hebt er denn aus der allgemeinen Kausalität die kausale Verknüpfung des Wollens, wie wir sehen werden, sogar als eine besondere — die vierte — Gestalt des Satzes vom Grunde hervor.[189]) „Die Motivation ist bloß die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität.“ Doch mit dem von Motiven geleiteten Wollen sind die Innenvorgänge auch nicht im entferntesten erschöpft. Die Abwicklung der Erinnerungen, Einbildungen, Stimmungen, Gefühle droht bei Schopenhauer zu einem rücksichtlich der Kausalität zweifelhaften Gebiet zu werden. Ich will nicht etwa sagen, daß er diese Innenvorgänge der Kausalität geradezu entzieht; tatsächlich denkt er sie sich vielmehr gleichfalls als kausal verknüpft[190]); aber in ausdrücklicher, unbeschränkter und rückhaltloser Weise dehnt er die Kausalität nirgends auf die seelischen Vorgänge aus. Vielmehr würde sich aus zahlreichen ausdrücklichen Aufstellungen die Folgerung ergeben,

daß diese Innenvorgänge der Kausalität entzogen seien. So drohen demnach die seelischen Vorgänge zu einem großen Teile ein im Verhältnis zur Körperwelt unebenbürtiges Reich zu werden. Die Psychologie ist in Gefahr, zu einer bestand- und heimatlosen Wissenschaft herabzusinken. Hierfür ist charakteristisch, daß in der Einteilung, die er von der Notwendigkeit gibt, die psychologische Notwendigkeit fehlt. Er kennt nur logische, physische, mathematische und moralische Notwendigkeit.[191]) Auch hören wir ihn oft die ausdrückliche Erklärung abgeben, daß das Kausalitätsgesetz sich „allein und ausschließlich auf Veränderungen materieller Zustände", auf „Veränderungen der Gegenstände der äußeren Erfahrung" beziehe. Die Begriffe „wirkend" und „materiell" gelten ihm als Wechselbegriffe.[192]) Die zärtliche Vorliebe für die Materie muß in der Tat bei Schopenhauer sehr stark gewesen sein, da er in äußerstem Widerspruch mit eigenen Aufstellungen die Materie für das alleinige Feld der Kausalität erklärt. Er ist von der Materie wie hypnotisiert. Die Bewußtseinsvorgänge erscheinen ihm wie ein allzu unsicheres und unzuverlässiges Gebiet. Das Bedürfnis seines Denkens nach Klarheit und Festigkeit der Begriffe artet zuweilen in Vorliebe für Handgreifliches aus. Auch heute begegnet man der Abneigung, die Kausalität auf die Bewußtseinsvorgänge als solche anzuwenden, überaus häufig; so vor allem in der materialistischen Psychologie und auf dem Boden jener Auffassung des psychologischen Parallelismus, die nur maskierter Materialismus ist. Besonders bezeichnend aber in unserem Zusammenhang ist es, daß auch Natorp von seiner Kantischen Denkweise aus alle ursachlichen Beziehungen aus den Bewußtseinsvorgängen entfernt und in ihre physiologischen Unterlagen hineinschiebt.

In welchem Verhältnis steht denn nun die Kausalität zur Materie? Kant knüpft den Satz von der Beharr-

lichkeit der Materie an die Kategorie der Substanz. Schopenhauer kennt keine besondere Kategorie der Substanz; er sucht die Materie ausschließlich von der Kausalität aus zu gewinnen. Freilich gerät er dadurch in Vorstellungen, die sich kaum noch vollziehen lassen; in eine Mischung von Verstandesschärfe und mystischem Dunkel.

6. Zunächst leitet er die Beharrlichkeit der Substanz oder Materie (denn beide Ausdrücke gelten ihm trotz eines formalen Unterschiedes sachlich als gleichbedeutend) als Folgesatz aus dem Gesetze der Kausalität ab. So glaubt man denn, daß man in der Tat als Grundlage der wechselnden Zustände etwas Festes, Standhaltendes anzunehmen habe; wie er denn auch geradezu von dem „Träger“ der Zustände, von dem Träger aller Formen, Eigenschaften und Wirkungen spricht. Doch droht uns die beharrende Materie wieder unter den Händen zu zerrinnen, wenn wir hören, daß sie nichts ist, als „die objektiv aufgefaßte Kausalität selbst“. Die Materie ergibt sich nämlich, indem wir die Körper ihrer Form und aller ihrer spezifischen Qualitäten, also aller besonderen Wirkungsarten entkleiden. So bleibt denn, um der Materie ihr Bestehen zu sichern, nichts übrig als die Wirksamkeit überhaupt, das „reine Wirken“ als solches. Die Materie ist geradezu „das Wirken überhaupt“, „das Wirken in abstracto“; sie ist „durch und durch lautere Kausalität“. Daher ist die reine Materie auch nicht Gegenstand des Anschauens, sondern des Denkens. Ja sie ist (und damit kommt wieder der im vorigen Abschnitt dargestellte Korrelativismus zum Vorschein) nichts anderes als „das objektive Korrelat des reinen Verstandes“.[193])

Der kritische Betrachter wird hier nun freilich fragen: wie soll denn eine bloße Beziehung, ja gar eine zur Abstraktion verdünnte Beziehung (und mehr ist

doch das reine Wirken nicht) der beharrliche Träger der wechselnden Zustände sein? Und wo hat denn dieses reine Wirken sein Bestehen? Erscheinung, Objekt ist es ausgesprochenermaßen nicht; es ist unanschaubarer Gedanke. Wie aber soll ein Gedanke, ein „Hinzugedachtes" beharrender Träger der Erscheinungen sein? Dies kann Schopenhauer nur darum für möglich halten, weil er dieses Hinzugedachte in unbemerktem naiven Realismus sich zu einer Art Kern und Grundlage der Vorstellungswelt, zu einem gewissen Zwitterding zwischen Erscheinung und Ding an sich verfestigen läßt. Auf Schopenhauers naiven Realismus habe ich schon am Schlusse des vorigen Abschnittes hingewiesen.

Für Schopenhauer sind alle diese Schwierigkeiten nicht vorhanden. Für ihn liegt eine zwingende Sachlage vor: einerseits kennt er keine besondere Verstandesfunktion der Substanz, und anderseits will er doch die Materie nicht zu einem nur aus Erfahrungstatsachen erschließbaren Ergebnis machen. So scheint ihm nur übrig zu bleiben, die Materie als eine bestimmte Seite an der Kausalität aufzufassen. Und er tut dies um so mehr, als durch diese Auffassung ohne Zweifel alles Grobstoffliche, Klotzige, Tote aus der Materie entfernt ist. Ihr Wesen erscheint verlebendigt und verfeinert. Auch ist das Unfaßbare, was der bloße Stoff an sich hat, beseitigt; durch die Auflösung in lauter Kausalität ist die Materie gleichsam rational und durchsichtig geworden. Diese Vorzüge an Schopenhauers Auffassung von der Materie dürfen über ihren zur Kritik herausfordernden Seiten nicht übersehen werden.

7. Bei Schopenhauer finden sich zwei Formen in der Betätigung der Kausalitätsfunktion: eine mit Reflexion und klarem Bewußtsein geschehende und eine unwillkürliche, intuitive, mehr oder weniger unbewußte. Der erste Fall liegt vor, wenn (um ein Beispiel Schopen-

hauers zu gebrauchen), jemand nach der Ursache fragt, wodurch dieser Körper jetzt entzündet werde, und nach rückwärts der Reihe nach auf das Hinzutreten freier Wärme an den Körper, auf das Auffallen der Sonnenstrahlen auf einen Brennspiegel, auf das Wegziehen einer Wolke von der Richtung der Sonne, auf Wind, ungleiche Dichtigkeit der Luft und so immer weiter geführt wird.[194]) Viel mehr interessiert Schopenhauer der andere Fall. Die Sinnesempfindungen sind als solche durch und durch subjektiv; sie enthalten nichts Objektives, nichts einer Anschauung Ähnliches. Da tritt nun eben der Verstand mit seiner Kausalitätsfunktion an sie heran und unterwirft sie unmittelbar, intuitiv, unbewußt, ohne Beihilfe der Reflexion[195]), einer weitgehenden Bearbeitung und Umgestaltung. So erschafft der Verstand intuitiv aus den Sinnesempfindungen durch das Hinzubringen und Hineinweben kausaler Ordnungen die objektive Welt. Besonders aber sind es die Gesichts- und Tastempfindungen, aus denen der Verstand die objektive Welt „konstruiert". Die drei andern Sinne bleiben in der Hauptsache subjektiv.[196]) Die Natur, wie sie uns umgibt, ist sonach ein Erzeugnis aus dem subjektiven Rohstoff der Empfindungen und der intuitiven Arbeit des Verstandes am Leitfaden der Kausalität. Die prinzipielle Übereinstimmung mit Kant springt in die Augen. Nur daß Schopenhauer an die Stelle der zahlreichen Kategorien die einzige Kausalität gesetzt und das Unwillkürliche und Unbewußte der Verstandesarbeit nachdrücklich hervorgehoben hat. Besonders dies zweite muß ihm als Verdienst angerechnet werden.

Ich sagte vorhin: Schopenhauer interessiere sich weit mehr für diese intuitive als für jene reflektierende Verstandestätigkeit. Damit ist aber nicht genug gesagt. Ihm steigert sich die Wichtigkeit der intuitiven Verstandesbetätigung derart, daß die andere Form nicht

nur in den Hintergrund gedrängt wird, sondern — gemäß manchen seiner Aussprüche — gerade von jener aufgezehrt zu werden droht. Er spricht oft so, als ob der Verstand überhaupt gar nichts anderes wäre, als „unmittelbares intuitives Auffassen der ursächlichen Verbindung.“ Hierdurch wird die reflektierende kausale Betrachtung der Einzelerscheinungen ein zweifelhaftes Gebiet, das nirgends recht hingehört. Der Verstand schränkt sich auf ein intuitives Verhalten ein; die Vernunft aber (die wir sehr bald als das höhere, an den Verstand sich anschließende Erkenntnisvermögen kennen lernen werden) betrifft lediglich Begriffe und nicht Einzeldinge, und außerdem hat sie es gar nicht mit Kausalität zu tun. So ist die kausal verknüpfende Reflexion über die Einzeldinge ein Verfahren, das keine Heimat hat, und das auch durch die Einschaltung der „Urteilskraft“, von der gleichfalls bald zu handeln sein wird, nicht zu seinem vollen Rechte kommt. Indessen, wie gesagt, Schopenhauer spricht nicht überall so; anderwärts läßt er den Verstand ganz ruhig als ein reflektierendes kausales Verknüpfen der Erscheinungen gelten.[197]) Es wird an einem späteren Orte — wo ich von dem Verhältnis der anschauenden und der begrifflichen Erkenntnis handeln werde[198]) — einleuchten, mit welcher allgemeinen Geistesrichtung Schopenhauers diese Zurückdrängung der Reflexion zusammenhängt.

8. Schopenhauer geht der Art und Weise, wie der intuitive Verstand gemäß dem Kausalitätsgesetze aus den Empfindungen die gegenständliche Welt herausgestaltet, mit Sorgfalt nach. Besonders der an den Gesichtsempfindungen sich vollziehenden Verstandesarbeit wendet er eingehende Aufmerksamkeit zu. Und man folgt hierin seinen Erörterungen gerne; denn mag er auch etwas grob und in Bausch und Bogen verfahren, und mag er auch vielfach in einen gewissen physiolo-

gischen Mystizismus verfallen: so weiß er doch durch seine klaren und entschiedenen Gesichtspunkte Ordnung in die Sache zu bringen. In vier Richtungen, so führt er aus, greift die Kausalitätsfunktion des Verstandes in die Helligkeits- und Farbenempfindungen umgestaltend und aufbauend ein. Erstlich stellt der Verstand „den Eindruck des Objekts, welcher verkehrt, das unterste oben, auf der Retina eintrifft, wieder aufrecht". Zweitens macht er das zweimal Empfundene — denn jedes Auge erhält doch für sich den Eindruck vom Gegenstand — zu einem einfach Angeschauten. Drittens konstruiert der Verstand „aus den bis hierher gewonnenen bloßen Flächen Körper", fügt also die dritte Dimension hinzu. Und viertens läßt er uns die Entfernung der Objekte von uns erkennen. Auf diese Weise wird die Empfindung von dem Verstand in Anschauung umgearbeitet.[199]) Demnach ist die Anschauung nicht etwas bloß Sinnliches; vielmehr ist sie in der Hauptsache das Werk des Verstandes. Der „Intellekt" formt die rohe Empfindung zur klargeordneten Anschauung um. Die Anschauung der Körperwelt ist „im wesentlichen ein intellektueller Prozeß".[200]) In so vielen Stücken Schopenhauer auch fehlgegangen sein mag: im allgemeinen ist er sicherlich mit seiner Lehre von der „Intellektualität der Anschauung" auf dem richtigen Wege. Zugleich hat er hierdurch eine empfindliche Lücke in Kants Lehre vom Raume ausgefüllt. Kant begnügt sich damit, die Raumanschauung als eine apriorische Form der Sinnlichkeit zu erweisen; er läßt sich nicht darauf ein, auch nur zu fragen, ob eine Entwicklung der apriorischen Raumfunktion in der Zeit unmittelbar nach der Geburt und weiterhin stattfinde, und wie sich diese Entwicklung vollziehe. Die Entwicklung der Raumanschauung liegt gänzlich außerhalb seines Gesichtskreises. So ergänzt Schopenhauer die Aprioritätslehre Kants durch die Einführung eines berechtigten empiri-

stischen Gesichtspunktes und macht sie so erst für die psychologische Forschung verwertbar.[201])

Auf die Intellektualität der Anschauung legt Schopenhauer auch darum großes Gewicht, weil ihm in ihr der „allein richtige“ Beweis für die Apriorität des Kausalitätsgesetzes zu liegen scheint.[202]) Der Empfindungsstoff als solcher enthält nicht die Mittel, um aus ihm die Anschauungswelt zu gestalten; dies wird erst dadurch möglich, daß der Verstand an den gegebenen Erfahrungsstoff herantritt und ihn nach Maßgabe der Kausalität bearbeitet. Folglich ist das Kausalitätsgesetz nicht der Erfahrung entnommen, sondern gehört der Intelligenz als ursprüngliche Funktion zu. Den Beweis, den Kant für die Apriorität des Kausalitätsgesetzes aufgestellt hat, bestreitet er ausführlich und mit schlagenden Gründen.[203])

Auch in den Gehörswahrnehmungen erkennt Schopenhauer Verstandesarbeit an. Er stellt sich in Übereinstimmung mit Leibniz die Tätigkeit der „Intelligenz“ dabei insbesondere als eine Art arithmetischen Abschätzens der Zahlenverhältnisse an den akustischen Schwingungen vor.[204]) Doch betrachtet er die Intellektualität der Gehörswahrnehmungen nirgends genauer.

9. Kant interessierte sich ausschließlich für die apriorischen Formen des Erkenntnisvermögens; auf die Empfindungen dagegen geht er nirgends ein. Er setzt sie allenthalben voraus, hebt sie als unentbehrliche Grundlage für alle Anschauungen und Begriffe hervor; allein zu Fragen und Untersuchungen wurde er durch den Reichtum der Empfindungswelt nicht gereizt. Auch hierin unterscheidet sich Schopenhauer vorteilhaft von Kant. Er hat wenigstens einem Empfindungsgebiete — den Farben — eine sorgfältige und eingehende Untersuchung gewidmet. Wenn er dabei im Geiste der Goetheschen Farbenlehre verfuhr, so ist dies

nicht etwa nur auf den Umgang mit Goethe zurückzuführen, sondern entsprach zugleich seiner ganzen Betrachtungsweise. Die Newtonsche Theorie vom Lichte mußte ihm ihres mechanischen Charakters wegen gründlich zuwider sein. Bei Goethe dagegen werden die Farben wie ein sinnvoll und still geordnetes Reich bedeutsamer Offenbarungen der Natur behandelt. So knüpfte er denn an Goethe an und suchte zu seinen Aufstellungen die einheitliche Theorie. Er will nur der „Verfechter“ der Goetheschen Lehre sein. Er glaubt den Gedanken gefunden zu haben, von dem aus einzig sich die von Goethe festgestellten und dargelegten Tatsachen der Farbenwelt einheitlich verstehen lassen.[205])

Das nähere Verhältnis der Schopenhauerischen Farbenlehre zu der Goetheschen mag hier unerörtert bleiben. Dagegen muß in unserem Zusammenhange das Verhältnis zwischen Schopenhauers Farbenlehre und seiner Theorie von der Kausalität kurz betrachtet werden. Auf der einen Seite stellt Schopenhauer die Beteiligung des ursachlich beziehenden Verstandes beim Zustandekommen der Farbeneindrücke in Abrede. Das Farbensehen erfreut sich nicht des Vorzuges der Intellektualität. Auf der andern Seite aber kommen nach seiner Lehre die Farbeneindrücke in ursachlich verknüpfter Weise zu stande. Alles, was er über die qualitativ geteilte Tätigkeit der Netzhaut auseinandersetzt, ist durchweg ein Beweis dafür, wie hier überall eines durch das andere bedingt ist. Wenn beispielsweise durch eine gelbe Scheibe die Tätigkeit der Netzhaut nur zu einem qualitativen Teil erregt wird, so folgt von selbst, ohne neuen äußeren Reiz, ein „violettes Spektrum“ nach. Hier liegt offenbar eine ursachliche Verknüpfung vor. Man fragt sich: welche Stellung nehmen diese zwischen den Farbenempfindungen bestehenden ursachlichen Beziehungen gegenüber der Verstandesarbeit beim räumlichen Sehen ein? Und welche Stellung kommt ihnen

überhaupt innerhalb des Herrschaftsbereiches des Satzes vom Grunde zu? Hierauf sucht man bei Schopenhauer vergebens nach einer Antwort. Das begriffliche Ausgleichen und In-Übereinstimmung-Setzen ist nicht seine Sache.[206])

10. Von dem Reich der materiellen Veränderungen lenkt Schopenhauer seinen Blick auf die Welt der Begriffe. Hier findet er eine andere Gestalt des Satzes vom Grunde in Herrschaft. Sind die körperlichen Veränderungen dem Gesetze der Kausalität unterworfen, so steht unter den allgemeinen, unanschaulichen, abstrakten Vorstellungen das Gesetz des Erkenntnisgrundes in Geltung. Da nun jedes deutlich gedachte und ausgesprochene Begriffsverhältnis ein Urteil heißt, so gibt Schopenhauer dieser zweiten Gestalt des Satzes vom Grunde folgende Fassung: „Wenn ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken soll", so muß „es einen zureichenden Grund haben." Handelte es sich vorhin um die körperliche Wirklichkeit, so sind wir mit dieser zweiten Gestalt des Satzes vom Grunde in das Reich der Wahrheit eingetreten. „Ein Urteil hat einen zureichenden Grund" ist gleichbedeutend mit dem Satze: „ein Urteil ist wahr".

Beide Formen des Satzes vom Grunde stehen sich auch wie Verstand und Vernunft gegenüber. Denn die Vernunft ist eben nach Schopenhauer die Fähigkeit der begrifflichen Erkenntnis. Der Verstand nimmt seine Verknüpfungen gemäß der Kausalität, die Vernunft die ihrigen gemäß dem Verhältnis des Erkenntnisgrundes zur Erkenntnisfolge vor.[207]) Schopenhauer betrachtet die Einschränkung der Bedeutung des Wortes „Vernunft" auf die begriffliche, also „abstrakte, diskursive, reflektive, an Worte gebundene und mittelbare Erkenntnis" als eine überaus wichtige Sache. Ihm gilt es als ein Quell von Unfug und Faselei in der Philosophie, wenn „Vernunft" in einem kühneren, tiefer

greifenden, mystischen Sinne gebraucht wird. Zorn und Hohn ergreift ihn angesichts solchen Mißbrauches in maßloser Weise. Er kann sich die Lehre der deutschen spekulativen Philosophen, wonach es eine unmittelbare, anschauende, vernehmende, inhaltliche Erkenntnisse aus eigenen Mitteln liefernde Vernunft, eine Vernunft als Vermögen der Ideen oder des Übersinnlichen, als Vermögen metaphysischer Erkenntnisse oder etwa als Gottesbewußtsein geben soll, nur als aus den unlautersten, wahrheitsfeindlichsten Beweggründen entstanden erklären. Vernunft in diesem Sinne ist ihm eine Posse, eine freche, lahme Lüge.[208])

11. Es ist richtig, wenn Schopenhauer den Erkenntnisgrund von der Ursache reinlich geschieden sehen will; allein er geht in der Absonderung viel zu weit. Sein Denken ist hier, wie auch sonst, von einem einseitigen Zuge nach Klarheit und Vereinfachung beherrscht; er liebt es, gerade durchzuschneiden und mit den Verwicklungen kurzen Prozeß zu machen. Freilich hat Schopenhauer darin recht, daß alle Urteile nach Erkenntnisgrund und Folge zu verknüpfen sind. Allein daraus folgt nimmermehr, daß die so verknüpften Urteile nicht zugleich gemäß dem Leitfaden der Ursachlichkeit verlaufen. Es muß beachtet werden, daß jedes Urteil unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann. Einmal frage ich: worin ist das Urteil begründet? warum halte ich es für wahr? wodurch rechtfertigt es sich für mein Erkennen? Diese Fragerichtung führt mich auf den Erkenntnisgrund. Das andere Mal betrachte ich das Urteil als seelischen Vorgang, als Veränderung des Bewußtseinsverlaufes und frage, wie etwa nach den Ursachen eines Gefühls oder Begehrens, so nach den Ursachen irgend eines Urteilsvorganges. Dort werde ich auf Erkenntnistheorie und Logik, hier auf die Psychologie hingewiesen.

Noch in einer anderen Hinsicht gehören die beiden Gestaltungen des Satzes vom Grunde aufs engste zusammen. Schopenhauer teilt die Ursachlichkeit dem Verstande, den Erkenntnisgrund der Vernunft zu. Nun ist aber klar, daß auch der Verstand, indem er ursachliche Verknüpfungen vollzieht, gemäß der Verknüpfung nach Grund und Folge verfährt. Die ursachliche Verknüpfung geht den Inhalt der Verstandestätigkeit an; die Verknüpfung nach Grund und Folge dagegen betrifft die Frage: worin ist es begründet, daß der Verstand sein ursachliches Verknüpfen so und nicht anders ausübt? Und das Gleiche läßt sich von der Vernunft sagen. Freilich verfährt die Vernunft nach Grund und Folge; aber inhaltlich können ihre Aussagen doch auch ursachliche Verknüpfungen betreffen. Spricht die Vernunft irgend ein Naturgesetz aus, so hat sie ebendamit sich eine ursachliche Verknüpfung zu ihrem Inhalt gegeben.

12. Wir haben die apriorische Grundfunktion in der Welt der körperlichen Veränderungen und auf dem Boden der Begriffe ihre Herrschaft ausüben sehen. In einer dritten Gestalt äußert sie sich in dem Raum als solchem und in der Zeit als solcher. Hier macht sie sich als „Seinsgrund“ geltend. Natürlich dürfen uns Raum und Zeit — denn wir bewegen uns ja innerhalb der phänomenalistischen Denkungsweise — nicht als transsubjektive Formen, sondern lediglich als Formen unserer Anschauung vor Augen stehen.

Welcherlei Verknüpfung ist es denn nun, die der Satz vom Grunde in diesen beiden Formen unseres Anschauens hervorbringt? Im Raum herrscht durchgängige Bestimmtheit der Teile durch einander, derart, daß durch die Lage jeder Linie gegen irgend eine Linie auch ihre Lage gegen jede mögliche andere Linie bestimmt ist. Oder kürzer: „Jede Linie bestimmt die

Lage der anderen". Und es ist „einerlei, von welcher man anfangen, d. h. welche man als Grund und welche als Folge betrachten will". So herrscht innerhalb des Raumes „ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung". In der Zeit macht sich der Satz vom Grunde darin geltend, daß jeder Augenblick durch den vorigen bedingt ist.[209])

Uns interessiert an dem Seinsgrunde am meisten die Eigentümlichkeit, daß die auf seiner Grundlage geschehenden Verknüpfungen sich weder durch Verstand noch Vernunft, sondern nur durch Anschauung erfassen lassen. „Was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen." Und da es sich im Seinsgrunde, wie überall innerhalb des Satzes vom Grunde, um eine ursprüngliche Funktion unserer Intelligenz handelt, so kann die Anschauung, durch die uns allein die Verknüpfungen gemäß dem Seinsgrunde verständlich werden, natürlich nur eine reine, apriori gegebene Anschauung sein.[210]) Die Verknüpfungen nach Ursachlichkeit vollzieht der Verstand, diejenigen nach dem Erkenntnisgrund die Vernunft, diejenigen aber nach dem Seinsgrunde die Anschauung oder allgemeiner: die Sinnlichkeit; und alle drei Erkenntnisfähigkeiten betätigen sich in a priori bestimmten Funktionen.[211])

In der dritten ihrer Gestalten äußert sich also die apriorische Grundfunktion als reine Anschauung oder reine Sinnlichkeit. Und näher betrachtet kann diese in nichts anderem bestehen als in der apriorischen Raum- und Zeitanschauung selbst. Denn der Raum ist „durch und durch nichts anderes als die Möglichkeit der wechselseitigen Bestimmungen seiner Teile durch einander". Und von der Zeit gilt das Gleiche: „sie ist weiter nichts als eben jene" — nämlich die angeführte dritte — „Gestaltung des Satzes vom Grunde und hat keine andere Eigenschaft".[212]) So sind also die reinen

Anschauungen des Raumes und der Zeit, die bei Kant einen gänzlich anderen Ursprung als die Kategorien haben, von Schopenhauer der einen apriorischen Grundfunktion eingegliedert worden. Der Satz vom Grunde äußert sich in seiner dritten Richtung als ursprüngliche Raum- und Zeitanschauung. Wie die Materie bei Schopenhauer nichts als Kausalität ist, so gehen Raum und Zeit völlig im Seinsgrunde auf.

Ich bemerke ausdrücklich: so geradezu, wie ich es hier dargestellt habe, tritt bei ihm die Einordnung der Raum- und Zeitanschauung in den Satz vom Grunde nicht auf. Schopenhauer spricht oft so, als ob die apriorische Raum- und Zeitanschauung noch etwas Besonderes neben den Gestaltungen des Satzes vom Grunde wäre. Indessen zielt, so glaube ich, seine Lehre ihrem ganzen Sinn und Zusammenhange nach auf die völlige Gleichsetzung der Raum- und Zeitanschauung mit der Funktion der Intelligenz gemäß dem Seinsgrunde.

Eine interessante Anwendung, die Schopenhauer von der unmittelbaren Anschaulichkeit oder — negativ ausgedrückt — von der nicht begrifflichen Natur der Verknüpfung gemäß dem Seinsgrunde macht, darf nicht unerwähnt bleiben. Auf der Herrschaft dieser Verknüpfungsart in der Zeit beruht die Arithmetik, auf ihrer Geltung im Raume die Geometrie. Beide Wissenschaften müssen daher nach unmittelbar anschaulicher Methode dargestellt werden. In der Arithmetik geschieht dies auch; dagegen pflegt man sich in der Geometrie einer logisch verfahrenden, beweisenden Methode zu bedienen. Durch Euklides kam diese falsche Richtung in die Wissenschaft. Seine Methode ist nichts als eine glänzende Verkehrtheit. Freilich muß man die Beweise der Geometrie zugeben; aber man erfährt nicht, warum es sich so verhalte; man erhält keine Einsicht in die Sache; es ist nur Überführung, was die Beweise bewirken. In seiner Dissertation sowohl wie in seinem Hauptwerke

zieht er in ausführlicher, affektvoller Weise gegen die logische Methode der Geometrie zu Felde. Er findet ihre Beweise stelzbeinig und hinterlistig. Sie bedeuten beschwerliche und unbefriedigende Umwege, Krücken für gesunde Beine. Sie sind Taschenspielerstreichen auffallend ähnlich. Den Euklidischen Beweis des Pythagoräischen Lehrsatzes verspottet er als Mausefallenbeweis. Er verlangt sonach für die Geometrie eine durchgängige methodische Umgestaltung: Begründung der Lehrsätze durch unmittelbare Anschauung.[213]) Wie so oft bei ihm, so liegt auch diesen Übertreibungen eine beherzigenswerte und fruchtbare Wahrheit zu Grunde.

13. Die ausgezeichnete Stellung, die in Schopenhauers Metaphysik der Wille als das Ding an sich einnimmt, macht sich schon hier, wo es sich lediglich um die Gruppierung der Erscheinungen handelt, geltend. Aus den Erscheinungen werden die Willensakte als vierte Gruppe hervorgehoben. Hier entfaltet der Satz vom Grunde seine Herrschaft in der Form des Gesetzes der Motivation.[214])

Fragen wir, warum Schopenhauer das Wollen als ein eigenartiges Gebiet für die Äußerungen der apriorischen Grundfunktion ansieht, so erhalten wir die Antwort: innerhalb unseres Wollens offenbart sich die Kausalität in ihrem inneren Wesen. Überall sonst bleibt das Verhältnis von Ursache und Wirkung ein Geheimnis; nur von außen sehen wir die Wirkung sich an die Ursache reihen; wir verstehen den Vorgang nicht; sein Inneres ist uns verborgen. Auf dem Gebiete des Wollens dagegen „stehen wir gleichsam hinter den Kulissen und erfahren das Geheimnis, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt". „Die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen."[215])

Dies alles klingt klar und einfach. Bei einiger Überlegung aber sagen wir uns: wie kann auf dem

Boden Schopenhauers die „von innen gesehene Kausalität“ eine besondere Form der Kausalität sein? Kausalität ist doch nichts als unsere Verstandesfunktion; abgesehen von unserem Verstande ist sie überhaupt nichts. Daher sehen wir, indem wir kausal verknüpfen, die Kausalität stets „von innen“. Sie hat keine Seite an sich, nach der sie sich von unserem Verstande abkehren, sich uns verbergen könnte. Schopenhauer spricht hier so, als ob die Kausalität eine Beziehung im Wesen der Dinge wäre. Er vergißt seinen Phänomenalismus.

Es wäre daher von Schopenhauers eigenem Standpunkt aus richtiger gewesen, wenn er die Motive einfach als eine besondere Form der ersten Gestaltung des Satzes vom Grunde betrachtet hätte. In der Tat finden wir denn auch, daß er die Motive unter jener ersten Form mit anführt.[216]) Woher kommt es denn nun aber, daß er sich hiermit nicht begnügt, sondern für die Motive eine eigentümliche Form des Satzes vom Grunde schafft?

Um dies zu verstehen, muß man die Dissertation in ihrer ersten Gestalt heranziehen. Hier faßt er das „Gesetz der Motivation“ noch wesentlich anders, nämlich im Sinne der Kantischen Freiheitslehre, auf. Auf das Motiv, so erklärt er hier ausdrücklich, folgt das Wollen nicht notwendig. Und er denkt, indem er so spricht, an den intelligiblen Charakter Kants. Die Auseinandersetzungen, die Kant hierüber gibt, erklärt er für ein unvergleichliches Meisterstück des menschlichen Tiefsinns. Im Reiche der Motive hört die den anderen drei Formen des Satzes vom Grunde eigentümliche Regelmäßigkeit auf. Wir stoßen hier eben an „das Gebiet der Freiheit“.[217])

Ohne Zweifel erschien Schopenhauer, als sich ihm später die Welt in Vorstellung und Wille geteilt hatte, diese Auffassung nicht mehr haltbar. Die Willensfreiheit und der intelligible Charakter mußten aus der jetzt durch und durch phänomenalistischen Welt des Satzes

vom Grunde hinausgeschafft werden. Allein vom Gesetze der Motivation als einer besonderen Gestaltung des Satzes vom Grunde vermochte er sich doch nicht zu trennen. Die Willensakte schienen ihm wert, schon in der phänomenalistischen Welt eine Sonderstellung zu erhalten. Ihm war daran gelegen, daß sich die Willensmetaphysik schon in der Vorstellungswelt bedeutsam ankündige. Und so sucht er denn die vierte Form des Satzes vom Grunde dadurch zu retten, daß er jene Motivation aus dem intelligiblen Charakter heraus abschwächt in die „von innen gesehene“ Kausalität. Hiermit ist freilich die Freiheit aus dem Bereiche des Satzes vom Grunde entfernt; dafür ist aber, wie wir sahen, die Kausalität selbst in eine metaphysische Wesenheit verwandelt.[218])

14. Bisher war von Apriorismus immer nur in dem Sinne der Annahme apriorischer Funktionen unserer Intelligenz die Rede. Doch ist Schopenhauer noch in einer anderen Bedeutung Apriorist: auf der Grundlage der apriorischen F o r m e n unseres Geistes baut sich die apriorische E r k e n n t n i s auf. So sehr er auf die Gewinnung des Erkennens aus der Erfahrung dringt, so vertritt er doch zugleich mit Kant die Ansicht, daß die apriorischen Funktionen uns zu apriorischen, aller Erfahrung vorangehenden Erkenntnissen hinführen. So sind z. B. das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz zwei apriorische Sätze, die sich aus der apriorischen Funktion der Kausalität ergeben. Den Inbegriff der sich auf diesem Wege ergebenden apriorischen Sätze nennt er mit Kant reine Naturwissenschaft. Andere von der Erfahrung unabhängige Erkenntnisse entspringen aus der Vernunft. Es sind dies die sogenannten Gesetze des Denkens; Schopenhauer nennt sie metalogische Wahrheiten. Auf diesem Wege entsteht die Logik. Zu den weitaus meisten apriori-

schen Einsichten aber führt der Seinsgrund: die beiden sich auf ihm aufbauenden Wissenschaften, Arithmetik und Geometrie, bestehen aus lauter apriorischen Sätzen. Reine Naturwissenschaft, Logik, Mathematik sind die einzigen apriorischen Wissenschaften. Nur die apriorischen Erkentnisse aber geben unbedingte Sicherheit. Die Erfahrungswissenschaften bringen es nirgends weiter als bis zu annähernder Gewißheit.[219]) Auch hierin steht Schopenhauer auf Kantischem Boden.

15. Alles in allem betrachtet darf man sagen, daß Kant in doppelter Weise auf Schopenhauer gewirkt hat: erleuchtend sowohl als verwirrend.[220]) Kant hat Schopenhauer vom Dogmatismus befreit, seinem Bewußtsein die zur Philosophie nötige erkenntnistheoretische Erschütterung gegeben, ihm die einzigartige Stellung des vorstellenden Subjektes zur Gewißheit gebracht, ihm das ursprünglich Gesetzmäßige der Intelligenz zur unerschütterlichen Wahrheit erhoben, ihm das Ding an sich zu einem Fernen und zunächst Unerreichbaren gemacht. Zugleich aber nahm Schopenhauer aus Kant, trotz der rücksichtslosen Kritik, die er an ihm übte, zahlreiche Verdunkelungen und Verwirrungen herüber, wie ich in diesem und den beiden vorangegangenen Abschnitten zu zeigen reichlich Anlaß hatte. Kants Vernunftkritik ist eben von doppelseitiger Natur: sie schärft das philosophische Sehvermögen, reinigt von den Naivitäten und Grobheiten der gewöhnlichen Betrachtung, hebt auf einen verwickelteren und feineren Standpunkt philosophischen Fragens und Suchens; und Schopenhauer hat nach diesen Seiten hin bedeutsame Förderung von ihr erfahren. Zugleich aber leidet sie vielfach teils an künstelndem und kurzsichtigem Scharfsinn, teils an einer gewissen Stumpfheit der Begriffe und infolge davon an allerhand Verwechselungen und Durcheinanderschiebungen. Und auch nach diesen Seiten

hin ist von Kant mancherlei auf Schopenhauer übergegangen. Wohl hat er sich von zahlreichen Unvollkommenheiten Kants, namentlich von seiner verschnörkelten Künstlichkeit, frei gehalten und hat in dieser Hinsicht, wie auch in vielen anderen Beziehungen, manch treffendes kritisches Wort über Kant gesagt;[221]) allein die grundlegende Haltung in den erkenntnistheoretischen Fragen ist Kantisch nicht nur in gutem, sondern auch in einseitigem Sinne.

Mit dieser Behauptung soll indessen nicht gesagt sein, daß Schopenhauer alle wesentlichen Stücke von Kants Erkenntnistheorie in sich aufgenonmen habe. So liegt die eigentliche transzendentale Fragestellung und Untersuchungsart Schopenhauer ferne. Er wird nicht wie Kant von der Frage bedrängt: wie ist allgemeingültiges und notwendiges Erkennen möglich? Eine solche Untersuchung wie die „transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" vermochte er daher nicht zu würdigen. Man darf somit von Kants Vernunftkritik sagen, sie sei im strengeren Sinne Erkenntnistheorie als die Schopenhauerische Lehre von der Welt als Vorstellung. Was Schopenhauer an Kants Vernunftkritik als verwandt berührt, ist vor allem der Phänomenalismus und nächstdem der Apriorismus. Kants Denken war den Beunruhigungen des Skeptizismus weit zugänglicher als Schopenhauer. Darum hat dieser keinen Teil an dem unermüdlichen Bemühen Kants, die Möglichkeit des Erkennens sicherzustellen.

Außerdem ist zu bedenken, daß das Kantische, was Schopenhauer in sich aufnimmt und ausbildet, ebendamit eine Umsetzung in eine wesentlich andere Welt der Gedankenzusammenhänge und des persönlichen Fühlens erfährt. Man darf daher nicht erwarten, das, was ich als Kantisch in Schopenhauer bezeichnet habe, genau in derselben Gestalt bei ihm zu finden, in der es bei Kant erscheint. Mit der Aufnahme in die Bewegung des Schopenhaueri-

schen Denkens geht zugleich eine mannigfaltige Umprägung nach logischen und gefühlsmäßigen Werten, eine mannigfaltige Veränderung im Verknüpfen und Betonen vor sich.[222]) Man möge sich die Verbindung der Erkenntnistheorie Schopenhauers mit materialistischen Gedanken oder die Hinüberführung der Kantischen „Erscheinung“ in eine Traumwelt vergegenwärtigen oder an das soeben hervorgehobene Wegfallen der transzendentalen Fragestellung denken. Damit sind solche Umprägungen bezeichnet. Trotz aller dieser Verschiedenheit in Verknüpfung und Betonung aber schlägt der Kantische Geist durch die Lehre von der Welt als Vorstellung mit zwingender Deutlichkeit hindurch. Darum konnte es auch geschehen, daß Schopenhauers Philosophie zu einer Zeit, wo in Deutschland der Ruf: „Zurück zu Kant!“ das Losungswort des philosophischen Fortschritts wurde, mit zu den geistigen Triebkräften gehörte, die zur Wiederauflebung Kantischer Denkweise beitrugen. Dies hat auch Friedrich Albert Lange, der Begründer des Neukantianismus, in der „Geschichte des Materialismus“ anerkannt.

Neunter Abschnitt.

Die anschauende und die begriffliche Erkenntnis.

1. Wenn Windelband Schopenhauer in die Reihe der irrationalistischen Denker setzt, so hat dies eine mehrfache Berechtigung.[223]) Ein guter Grund hierfür liegt schon in der Unterschätzung, mit der Schopenhauer die begriffliche Erkenntnis im Vergleich zu der anschauenden behandelt. Es ist interessant, seiner Abneigung gegen begriffliche Erkenntnis nachzugehen.

Schopenhauer charakterisiert das begriffliche Erkennen in vielen Stücken mit großen, kräftigen, treffenden Strichen. Wer wird ihm nicht Recht geben, wenn er die Anschauung als die Grundlage aller Begriffe preist! Das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt ruht auf der Welt der Anschauungen. Alle abstrakte Erkenntnis, wie sie aus der anschaulichen entsprungen ist, hat auch allen Wert allein durch ihre Beziehung auf diese. Wo die Anschauungen fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern bloße Worte im Kopf. Die Philosophie ist daher nicht eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen. „Begriffe sind freilich das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Marmor das Material des Bildhauers ist: sie soll nicht *aus* ihnen, sondern *in sie* arbeiten, d. h. ihre Resultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen als dem Gegebenen ausgehen.“ Sonst

entstehen Hirngespinnste und leere Hülsen, wie bei Proklos, Schelling, Hegel. Vor allem neue Grundeinsichten lassen sich nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntnis schöpfen. Bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die unmittelbare Überzeugung früher da als der Beweis; dieser wird erst hinterher dazu ersonnen. Nur im Notfall darf das Philosophieren zu unanschaulichen Abstrakta greifen.[224]) Wenn Schopenhauer derart spricht, so fühlt man, daß ihm hierbei seine eigene Philosophie vor Augen steht, wie sie in kraftvoller Anschauung wurzelt und aus ihr Reichtum und Gesundheit zieht.

2. Doch wie so oft, geht auch hier sein richtiger Gedanke ins Einseitige über. Schopenhauer verwirft nicht nur solche begriffliche Beweise, die der anschaulichen Grundlegung und Anknüpfung entbehren; sondern es sind ihm auch jene Beweisgänge verdächtig, die zwar auf anschaulicher Grundlage ruhen, in denen aber die begriffliche Verknüpfung überwiegt und den Nerv des Beweises bildet. Es tritt dies besonders in seinen Ausführungen über die Methode in der Geometrie zu Tage. Schon im vorigen Abschnitt, gelegentlich der dritten Gestalt des Satzes vom Grunde, war von der herzhaften Bekämpfung die Rede, die er gegen das logische Beweisverfahren in der Geometrie richtet. In starken Ausdrücken fordert er Begründung der Lehrsätze durch unmittelbare Anschauung.[225]) Im Hinblick auf die „Euklidische Demonstriermethode“ spricht er von der Nutzlosigkeit und Schwierigkeit der logischen Überführung und von der Selbständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz. Ja er geht soweit, daß er den üblichen Beweisen in der Geometrie die allgemeingültig zwingende Kraft abspricht. Aber auch ganz allgemein stellt er die bewiesene Wahrheit — und sei sie auch auf Grundlage von Anschauungen bewiesen — dem unmittelbaren

Einleuchten der Anschauung weit nach. Daher ist zu Beweisen nur dort zu greifen, wo es zu weit wäre, die „unmittelbare Evidenz“ herzuholen. Läge die Anschauung uns immer so nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, so wäre sie durchaus vorzuziehen. Schlüsse sind immer nur ein Notbehelf. Es ist ein Vorurteil, „die bewiesene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anschaulich erkannten“. Alle unmittelbare Begründung ist sicherer als die mittelbare. Ja, seine Zurückhaltung aufgebend, sagt er geradezu: es muß „irgendwie möglich sein, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgeteilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen.“ Und so verlangt er denn ohne Einschränkung „die Zurückführung jeder logischen Begründung auf eine anschauliche“.[226])

Schopenhauer hält die Ersetzbarkeit eines Beweises durch die unmittelbare Anschauung für weit leichter, als sie es wirklich ist. Im Hinblick auf gewisse einfache Fälle in der Geometrie kam er zu der völlig fehlgehenden Ansicht, daß sich wohl nahezu überall jene Ersetzung des Logischen durch Anschauung durchführen lassen werde. Aber auch abgesehen davon tut er dem logischen Verfahren gewaltig Unrecht. Er übersieht, daß die Anschauung rein als solche überhaupt nichts zu begründen vermag; daß jedwede, auch die einfachste Begründung auf Verbindung von logischen, begrifflichen Verknüpfungen mit den Tatsachen der Erfahrung beruht. Die Anschauung für sich bedeutet immer nur den einzelnen in ihr vorliegenden Fall. Soll uns die Anschauung eine allgemeine Wahrheit sagen, so müssen logische Verfahrungsweisen, begriffliche Bearbeitungen an ihr vorgenommen werden. Diese Hilflosigkeit der bloßen Anschauung auf dem Felde des Begründens und der allgemeinen Wahrheiten verkennt Schopenhauer gänzlich. So kommt er zu einer

weitgehenden Unterschätzung von Begriff, Beweis und Logik und zu einer ebenso weit gehenden Überschätzung der Anschauung und des Unmittelbaren. Die Anschauung ist ihm nicht bloß die Quelle aller Erkenntnis, sondern „die Erkenntnis κατ' ἐξοχήν", „die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis."[227])

3. Indessen betrifft die Unterschätzung des Begriffs nicht nur seine Bedeutung für das Beweisen, sondern auch die Vervollkommnung, die durch ihn das Reich des Erkennens erfährt. Das Erkennen trägt das Ziel in sich, die Einzelheit zu überwinden und das Gattungsmäßige, das Gesetzmäßige, die Prinzipien, kurz das Allgemeine herauszuheben. In diesem Zuge nach dem Allgemeinen hin findet das Erkennen seine Vollendung. Ist dies richtig, dann steht aber auch fest, daß das Erkennen sein Ziel und seine Vollendung nur im begrifflichen Erkennen erreicht. Mag der Begriff an noch so vielen Mängeln leiden und in noch so vielen Stücken von der Anschauung übertroffen werden: dieser Vorzug, allein das Erkenntnisstreben zu seiner Vollendung führen zu können, kann ihm nicht genommen werden.

Dieser Vorzug nun eben wird von Schopenhauer verkannt. Er findet das den Begriff Auszeichnende allein darin, daß er „ein Erleichterungsmittel der Erkenntnis" ist. Der Begriff bringt in die Gegenstände des Erkennens Über- und Unterordnung, stufenmäßigen Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen, kurz systematische Ordnung. Dadurch wird dem Erkennen sein Geschäft, besonders mit Rücksicht auf die Vollständigkeit, erleichtert. Ohne Begriff müßte immer nur der einzelne Gegenstand, z. B. das einzelne Tier, untersucht werden. Der Begriff macht es möglich, daß mit der Feststellung der Merkmale der Spezies, des Genus, der Familie, der Ordnung, der Klasse eine ungeheure Menge von Einzeltieren miterkannt

ist. Auch lassen sich die Begriffe, weil sie weniger enthalten als die Anschauungen, aus denen sie abstrahiert sind, leichter handhaben. Welche verwirrende Last von Unwesentlichem müßte man mitschleppen, wenn das Erkennen immer nur mit Anschauungen arbeiten könnte! Der Gebrauch der Begriffe ist demnach dem Abwerfen unnützen Gepäckes zu vergleichen. So ist denn der Begriff der Ursprung der Besonnenheit. Der Begriff befähigt den Menschen, Unterschiede jeder Art, also auch die des Raumes und der Zeit, beliebig fallen zu lassen und so in Gedanken die Übersicht des Vergangenen und der Zukunft, wie auch des Abwesenden zu erhalten; wogegen das Tier in jeder Hinsicht an die Gegenwart gebunden ist.[228]) Mit dem allen hat Schopenhauer Recht; auch ist es zu treffendem Ausdruck gebracht. Nur hätte er den Vorzug des begrifflichen Erkennens nicht hierauf einschränken sollen.

4. Von einem Philosophen, der das begriffliche Wissen derart unterschätzt, dürfen wir erwarten, er werde ein scharfes Auge für die unleugbaren Unvollkommenheiten der Begriffsform haben. Und so ist es auch bei Schopenhauer. Mit Recht hebt er das Unanschauliche, Unlebendige, Schattenhafte der Begriffe hervor und rühmt das Frische, Neue, Ursprüngliche der anschaulichen Erkenntnis. Mag er das Genie der Gelehrsamkeit, die Weisheit dem Wissen aus Büchern, den natürlichen Verstand der Bildung, die großen originalen Schriftsteller den gewöhnlichen entgegensetzen: überall wurzelt ihm der Unterschied in dem Gegensatze, der zwischen dem anschaulichen Erkennen mit seiner primären, frischen, urquellartigen, den einzelnen Fall sicher und treffend ergreifenden Art und dem begrifflichen Erkennen mit seiner sekundären, dünnen, schattenhaften, nur in Zeichen verlaufenden Beschaffenheit besteht. „Begriffe haben nur, wie der Mond, geborgtes Licht“;

Anschauung ist „Urerkenntnis". Unseren Intellekt vergleicht er mit „einer Zettelbank, die, wenn sie solide sein soll, Kontanten in Kassa haben muß, um erforderlichenfalls alle ihre ausgestellten Noten einlösen zu können: die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel." Auch vergleicht er die Begriffe mit einem Mosaik, die Anschauungen mit einem Gemälde. So fein auch das Mosaik ist, so bleiben die Grenzen der Steine doch stets sichtbar und es ist kein stetiger Übergang einer Tinte in die andere möglich. Die Begriffe mit ihrer Starrheit und scharfen Begrenzung sind „unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen". An einer anderen Stelle zieht er zur Verdeutlichung das Bild des Schattens heran. Die Reflexion verhält sich zur anschaulichen Erkenntnis nur noch so, wie der Schatten der Gegenstände zu diesen selbst. Der Schatten nämlich gibt nur einige äußere Umrisse wieder, vereinigt aber auch das Mannigfaltigste in dieselbe Gestalt und stellt das Verschiedenste durch denselben Umriß dar. Damit hängt auch seine Geringschätzung gegen die Gelehrsamkeit zusammen. Die vollendetste Gelehrsamkeit verhält sich zum Genie „wie ein Herbarium zur stets sich neu erzeugenden, ewig frischen, ewig jungen, ewig wechselnden Pflanzenwelt". Aber auch den „Ungelehrten von Scharfblick und Penetration" stellt Schopenhauer über den Buchgelehrten. Das viele Wissen der gewöhnlichen Gelehrten ist tot; das wenige Wissen jenes Ungelehrten aber ist lebendig.[229]) Besonders flößt ihm die Lesewut der Gelehrten Widerwillen ein. Er findet darin „eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes". „Um Gedanken zu haben, müssen sie welche lesen, wie die leblosen Körper nur von außen Bewegung erhalten; während die Selbstdenker den lebendigen gleichen, die sich von selbst bewegen". In der Tat trifft Schopenhauer in allen Ausführungen, die gegen das Vollstopfende,

Stumpfmachende, Originalitätraubende der Lesewut gerichtet sind, ein Grundübel der Gelehrsamkeit. Hier kommt besonders auch das Kapitel der Parerga über das Selbstdenken in Betracht. In Vergleichen, von denen einer treffender ist als der andere, stellt er den Selbstdenker dem in Lesen und in Gelehrsamkeit aufgehenden Kopfe gegenüber. Einer der schönsten ist in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: der geistige Erwerb des Selbstdenkers sieht aus „wie ein schönes Gemälde, des lebendig hervortritt, mit richtigem Lichte und Schatten, gehaltenem Tone, vollkommener Harmonie der Farben; hingegen gleicht der geistige Erwerb des bloßen Gelehrten einer großen Palette, voll bunter Farben, allenfalls systematisch geordnet, aber ohne Harmonie, Zusammenhang und Bedeutung“. Allen diesen Ausführungen über den geringen Wert von Gelehrsamkeit und unablässigem Lesen liegt der Durst nach anschauungsgesättigtem Erkennen und die Abneigung gegen die anschauungsarmen Begriffe zu Grunde. „Die Gelehrten sind die, welche in den Büchern gelesen haben; die Denker, die Genies, die Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechts sind aber die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben“. Und so kennt er denn auch keinen größeren Genuß für den Menschen, als „die intuitive Erkenntnis der Wahrheit“.[230])

Freilich ist die Anschauung, die er preisend dem Begriff gegenüberstellt, nichts völlig Eindeutiges. Einmal bedeutet Anschauung die Wahrnehmung der einzelnen Tatsachen der äußeren Erfahrungswelt. Nur hat man sich hierbei daran zu erinnern, daß nach Schopenhauer zur Wahrnehmung auch der intuitive Verstand gehört, der sie mit kausalen Fäden durchzieht. Sodann aber meint Schopenhauer, wenn er die Anschauung preist, häufig mehr als die Wahrnehmung: nämlich die mannigfaltige Verarbeitung der Wahrnehmung vermittelst verdichteter, abgekürzter, gefühlsmäßiger Überlegungen.

Hier ist der intuitive Verstand nicht mehr bloß als Aufbauer der Anschauungen aus den Empfindungen tätig, sondern er tritt hier als verhältnismäßig unbewußte Auffassung, Beurteilung, Verknüpfung der Anschauungen nach verschiedenen theoretischen und praktischen Bedürfnissen und Gesichtspunkten hinzu. Wenn Schopenhauer beispielsweise sagt, daß die anschauende Erkenntnis stets nur das Einzelne, dieses aber so auffaßt, daß Regel, Fall und Anwendung für sie eins ist und das Handeln auf dem Fuße folgt, und wenn er demgemäß den Vorzug des Weltmannes in der vollkommen intuitiven Erkenntnis bestehen läßt,[231]) so leuchtet ein, daß hier die anschauende Erkenntnis die bezeichnete zweite Bedeutung hat. Endlich aber mischt sich in die Anschauung für Schopenhauer auch die intuitive Erkenntnis der Ideen, also eine unmittelbar metaphysische Anschauung hinein. Wenn Schopenhauer die Anschauung als die Quelle wahrer Weisheit feiert, so ist sie ihm zugleich auch die tiefe, hinter die Erscheinung in den Kern der Dinge mystisch eindringende Erfassung der ewigen Ideen.[232]) Von dieser Steigerung der Anschauung ins Mystische wird in anderem Zusammenhange die Rede sein.

Mag indessen auch seine Lehre von der Anschauung an den angedeuteten Schwankungen und Übertreibungen leiden, so stellt sie doch eine wahrhaft erfrischende Seite an seiner Philosophie dar. Seine hierhergehörigen Ausführungen lassen uns fühlen, wie stark er von dem Bedürfnis beseelt war, die ganze reiche Wirklichkeitsfülle unverdünnt in seine Philosophie aufzunehmen und alles Graue und Spinnwebenartige von ihr fernzuhalten. Weiter aber erhält man den Eindruck, daß er bei der anschaulichen Vertiefung in die Welt vor allem die großen, bleibenden, bedeutsamen Züge des Weltbildes vor Augen hat. Nicht sowohl die Kenntnis einer Menge von Einzelerfahrungen, sondern das Ergreifen der typischen

Züge der Erscheinungswelt ist für den Philosophen von Wichtigkeit. Daher nimmt auch für Schopenhauer die Anschauung unwillkürlich die Bedeutung des Erschauens der ewigen Ideen an.

5. Wenn Schopenhauer den Wert der anschauenden Erkenntnis hervorhebt, kommt er gerne auch auf die Urteilskraft zu sprechen. Wir haben gesehen, daß er den Verstand, wenn auch nicht überall, auf das intuitive, unbewußte Handhaben der Kausalitätsfunktion einschränkt;[233]) und wir sagten demgemäß, daß die reflektierende kausale Betrachtung der Tatsachen ein zweifelhaftes und heimatloses Gebiet zu werden drohe. Dieses Gebiet nun kommt wenigstens teilweise zu seinem Rechte, indem Schopenhauer — im Anschluß an Kant — zwischen Verstand und Vernunft die Urteilskraft einschiebt. Ich sage: teilweise kommt jenes Gebiet in der Urteilskraft zu seinem Rechte. Denn grundsätzlich schließt er die kausale Verknüpfung von der Urteilskraft aus. Jene gehört, wie früher dargelegt wurde, einzig dem Verstande an.

Die Urteilskraft ist „die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft". Weder arbeitet sie nur im Element der Anschauung, wie der Verstand, noch verknüpft sie nur Begriffe untereinander, wie die Vernunft; sondern ihr Geschäft ist, aus dem anschaulich Erkannten richtige Begriffe zu gewinnen, die Erfahrung unter genau entsprechende Begriffe zu subsumieren und so in das reflektierte Wissen abzusetzen. Die Urteilskraft erkennt „aus der Menge der Gegenstände in der Natur, aus dem Haufen der Tatsachen, aus der Komplikation der einzelnen Fälle das in ihnen allen Gemeinsame, die Regel, das Naturgesetz, die in allen Fällen sich äußernde Naturkraft". Die Urteilskraft steht sonach dem nahe, was ich vorhin als die zweite Bedeutung der anschauenden Erkenntnis unterschieden habe. Nur daß die Ur-

teilskraft bewußter und absichtlicher verfährt und dem Begriff und der Reflexion näher steht als jene anschauende Erkenntnis.

Schopenhauer spricht der Urteilskraft eine hohe Bedeutung zu. Sie legt die Grundlagen aller Wissenschaften und vollbringt damit den schwierigsten Teil der wissenschaftlichen Arbeit. Aus gegebenen Vordersätzen den richtigen Schluß zu ziehen: dies ist jedem gesunden Kopf möglich. Dagegen sind nur die wenigen überlegenen Köpfe im stande, aus den Tatsachen neue Einsichten zu gewinnen. Aber auch im praktischen Leben, bei allen Grundbeschlüssen und Hauptentscheidungen, hat die Urteilskraft den Ausschlag zu geben; „wie denn der richterliche Ausspruch in der Hauptsache ihr Werk ist". Äußerungen der Urteilskraft findet er auch im Witz und Scharfsinn. Besonders aber ist es Sache der Urteilskraft, das Vortreffliche von dem Verkehrten, das Echte von den Machwerken zu unterscheiden.

Freilich darf man die Urteilskraft nicht bei allen Menschen in hoher Entwickelung zu finden hoffen. Bei den allermeisten ist sie im Zustande äußerster Verkümmerung, ja nur dem Namen nach vorhanden. Der großen Menge der Menschen wohnt nicht mehr Urteilskraft inne als dem Kastraten Zeugungskraft. Der gewöhnliche Mensch folgt der Autorität, statt sich der eigenen Urteilskraft zu bedienen. Vorurteil und Nachurteil nimmt bei ihm die Stelle der Urteilskraft ein.[234]) Diese Geringschätzung, die Schopenhauer gegen die Erkenntnisfähigkeit der großen Masse der Menschen hegt, wird uns bei der Darstellung seines Pessimismus im Zusammenhange beschäftigen. An dieser Stelle ist uns besonders die Tatsache wichtig, daß Schopenhauer für die anschauungsgesättigte Urteilskraft warm, ja leidenschaftlich Partei ergreift, die logische Verknüpfung der Begriffe dagegen mit kühler Geringschätzung behandelt.

So kommt auch hier die Abneigung Schopenhauers gegen das Begriffliche und Rationale zu Gunsten des Unmittelbaren und Anschaulichen zum Vorschein.

6. Endlich ist noch ein Blick auf die Bedeutung der Vernunft für das Handeln zu werfen. Auch hier macht sich, wie sich weiterhin bei der Darstellung seiner Ethik noch deutlicher zeigen wird, sein Irrationalismus geltend. Gegen die Lehre Kants, wonach die Vernunft die Quelle der Tugend ist, hat Schopenhauer nur bitteren Hohn. Gerade an den erhabensten Vorbildern der Tugend werde deutlich, daß Tugend etwas ganz anderes sei als ein vernünftiges Leben. Jesus den allervernünftigsten Menschen zu nennen, wäre fast eine blasphemierende Redensart. Tugend und Heiligkeit gehe nicht aus Reflexion, sondern aus reinem Antriebe unserer Natur, aus der inneren Tiefe des Willens hervor. Aber auch das Handeln überhaupt, abgesehen von der Tugend, nehme meistens unabhängig von der Vernunft seinen Gang; es richte sich „meistens nicht nach abstrakten, sondern nach unausgesprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Mensch ist". Das Anschauliche wirke unmittelbarer auf unseren Willen als der Begriff, der bloß das Allgemeine gibt. Ja es sei alles Handeln nach abstrakten Maximen etwa einer Uhr zu vergleichen, deren Form und Bewegung stets einem ihnen fremden Stoffe aufgezwungen sind; wogegen das Handeln aus ursprünglicher, angeborener Neigung dem lebenden Organismus gleiche, bei welchem Form und Stoff von einander durchdrungen und Eines sind. Die Vernunft habe also nur die Bedeutung einer „untergeordneten Funktion" für das Handeln. So zeige sich die „ursprüngliche Unvernünftigkeit unseres Wesens".

Allerdings wird dieser irrationalistische Zug erheblich abgeschwächt, wenn wir Schopenhauers nähere Ausführungen über diese an sich untergeordnete Funktion

der Vernunft für das Handeln hören. Der mit Vernunft handelnde Mensch verhält sich zum vernunftlosen Tier, wie das sehende Tier zum augenlosen. Es gehört zur Würde des Menschen, sich von der Macht der anschaulich vorliegenden Gegenwart zu befreien und sein Handeln nach Begriffen zu leiten. Die Vernunft überblickt das Ganze des Lebens, wägt Leiden und Genüsse gegeneinander ab und bestimmt so den Willen zur Entsagung. Besonders die Menschen, die man im gemeinen Leben praktische Philosophen nennt, zeichnen sich durch das Vorwalten der Vernunft in ihnen aus. Vermöge ihres abstrakten Erkennens überschauen sie das Leben, gewinnen Einsicht in die Täuschung des augenblicklichen Eindrucks, in den Unbestand aller Dinge, die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüsse, den Wechsel des Glücks, die Tücken des Zufalls und treten mit dieser Einsicht ihren Affekten und Leidenschaften erfolgreich entgegen.[235]) Man sieht: ist die Vernunft auch nicht die Ursprungsstätte des Handelns, am wenigsten des tugendhaften, so kommt ihr doch für das Handeln eine mitentscheidende Bedeutung zu.

7. Wenn wir bei dem Verhältnis der anschauenden und begrifflichen Erkenntnis so lange verweilt haben, so entspricht dies dem Gewicht, das Schopenhauer selbst auf diese seine Lehre gelegt hat. Er bezeichnet die Feststellung dieses Unterschiedes geradezu als einen Grundzug seiner Philosophie.[236]) Und ohne Zweifel nimmt Schopenhauer in dieser Hinsicht eine ganz besondere Stellung unter den nachkantischen Philosophen ein. Ihm ist das Anschauen keineswegs ein kühles methodisches Mittel, sondern eine Quelle von Leben, ein mit Erregung ergriffener Weg zur großen, kraftstrotzenden, ursprünglichen Natur.

Dieser Kampf Schopenhauers gegen Begriff und Vernunft ist typisch. Überall, wo eine Philosophie in

Herrschaft steht, die von Zutrauen auf die Macht des Begriffs geschwellt ist und mittelst der Vernunft Leben und Welt erobern zu können meint, pflegt die Auflehnung gegen diesen rationalistischen Hochmut und das leidenschaftliche Verlangen nach kraft- und naturstrotzender Anschauung nicht lange auf sich warten zu lassen. Wer denkt hierbei nicht an Rousseau und an den deutschen Sturm und Drang! Wie ist nicht der junge Herder von Widerwillen gegen Regel, Begriff, Gelehrsamkeit, Wortweisheit und von unstillbarem Durst nach Anschauen und Erleben als der einzigen Grundlage für alles Sinnen über die Welt erfüllt! Und noch stärker drängt sich der Gedanke an den ersten Teil des Goetheschen Faust auf. Dem Bruche Fausts mit allem begrifflichen Wissen und seinem Verlangen nach Magie liegen in dichterischer Steigerung ähnliche Stimmungen zu Grunde, wie sie uns bei Schopenhauer entgegentreten. Oder man lese Pestalozzis heftige Anklagen gegen das Warum und Darum, gegen das Gründesuchen, gegen das Wortwesen. Das begriffliche Wissen steht ihm als etwas Leeres, Kaltes und Ohnmächtiges vor Augen. Aber auch auf die Naturphilosophen der Renaissance läßt sich hinweisen. Ein Faustisches Verlangen nach sinnlichem Ergreifen der alllebendigen Natur und heftiger Abscheu vor allem abstrakten Wissen erfüllt ihre Schriften. Was für die Philosophie der Renaissance die Spinneweben der Scholastiker, für die Stürmer und Dränger die pedantischen Verstandesregeln der deutschen Aufklärung, das waren für Schopenhauer die „intrikaten Floskeln“ und rasenden Perioden Hegels. So reiht sich Schopenhauer nach seiner Stellung zu Anschauung und Begriff in weite geschichtliche Zusammenhänge ein. Er gehört den heilsamen Gegenströmungen gegen die Ausartungen der Begriffsphilosophie an. Von den späteren Philosophen kann hier nicht nur Nietzsche, sondern auch der sonst so ganz

anders geartete Fechner erwähnt werden. Ihm war es inniges Bedürfnis, sich für seine philosophischen Betrachtungen an der Anschauung dichterisch zu beleben und weihevoll zu erquicken.

Zehnter Abschnitt.

Die Stellung der Philosophie.

1. Wie verhält sich die Philosophie zum anschauenden und zum begrifflichen Wissen? Setzt sie sich, wie jede andere Wissenschaft, aus diesen beiden Wissensarten zusammen? Oder gehört sie vielleicht überhaupt nicht zu den Wissenschaften im eigentlichen Sinne? Ist sie eine von ihnen in der Hauptsache verschiedene, vielleicht gar vornehmere menschliche Betätigung?

Zunächst gibt es bei Schopenhauer zahlreiche Ausführungen, wonach die Philosophie auf der einen Seite anschauende, zugleich aber auf der anderen begriffliche Erkenntnis ist. Die Philosophie hat „breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt“. Äußere und innere Erfahrung bilden sowohl die Erkenntnisquelle der Philosophie wie auch ihren Gegenstand. Doch sind es nicht die einzelnen und besonderen Erfahrungen, worein sich der Philosoph versenkt, sondern er läßt „die Erfahrung im ganzen und allgemeinen auf sich wirken“. Nicht die Einzelheiten und Mikrologien, sondern das Ganze und Große der Welt, das, was allezeit und überall ist, macht er zum Gegenstand der Betrachtung. In diesem Sinne ist Philosophie „nichts anderes als das richtige, universelle Verständnis der Erfahrung selbst“; sie ist Auslegung, Entzifferung der Erfahrung; sie ist „Erfahrungs-

wissenschaft". Die Philosophie kann nicht aus reinen Begriffen herausgesponnen werden. Wie alle Wissenschaft muß auch die Philosophie aus der anschaulichen Erkenntnis, „dieser wirklichen und unerschöpflichen Quelle aller Einsicht", stammen.[237])

Ebenso nachdrücklich aber hebt Schopenhauer hervor, daß die Philosophie ihre Wahrheiten in Begriffen niederlegen muß. Die Philosophie ist zwar keine Wissenschaft aus Begriffen, wohl aber eine Wissenschaft in Begriffe: das aus anschaulicher Erkenntnis Geschöpfte muß in allgemeine Begriffe gefaßt werden. Begriffe sind der Stoff, in denen die Philosophie ihre Erkenntnis absetzt und niederlegt. Sie sind das Material der Philosophie wie der Marmor das Material des Bildhauers. So ist die Philosophie die vollständige Wiederholung der Welt in abstrakten Begriffen, das abstrakte Abbild der Welt. Daher ist auch die Richtung des Geistes auf das Allgemeine eine unumgängliche Bedingung zu echten Leistungen in der Philosophie.[238])

Es ist also so, daß die Philosophie der starken Entwickelung beider Seiten, der Anschauung wie des Begriffes, bedarf. Wer bei Begriffen bleibt, wird kein Philosoph; dieser muß sich vom raschen Lauf der Begriffe zum „stillen Anschauen" wenden; ja er muß zunächst Begriff und Vernunft fahren lassen und „unbefangen anschauen mit Sinnlichkeit und Verstand"; alsdann aber muß er von der Anschauung aus die Begriffe und Vernunft bereichern. Bei aller Lebhaftigkeit der Anschauung muß ihm die Reflexion immer ganz nahe liegen; er muß den unwiderstehlichen Drang haben, das anschaulich Erkannte sogleich in Begriffen auszudrücken. Philosophie ist also beides: frei von aller Reflexion die Welt anschauen und in unmittelbarem Anschluß daran die Welt in Begriffen abdrücken und wiederholen.[239])

2. Wenn man sich lediglich an die bisher heran-

gezogenen Äußerungen Schopenhauers über das Wesen der Philosophie hält, so wird man wahrscheinlich urteilen, daß sie wohl das Richtige treffen, aber bedeutend harmloser klingen, als der tatsächliche Charakter seiner Philosophie erwarten läßt. In der Tat kommt denn auch in seinen Aussprüchen über die philosophische Erkenntnisweise noch eine weitere wichtige Bestimmung vor, von der ich bis jetzt absichtlich abgesehen habe, — eine Bestimmung, durch die sein Begriff von der Philosophie einen eigentümlicheren und tieferen, freilich auch kühneren und der Bestreitung mehr ausgesetzten Charakter erhält. Diese weitere Bestimmung betrifft die intuitive Gewißheitsquelle, die das Philosophieren vor allem andern Wissen kennzeichnet. Es ist nun merkwürdig, daß Schopenhauer dort, wo er in seinen Werken allgemein über Philosophie spricht, diesen intuitiven Charakter unbetont läßt, ja geradezu in Abrede stellt und ihn nur in gewissen besonderen Zusammenhängen seiner Darstellung zum Ausdruck bringt. Er fühlte, um seine Methode von dem „windbeutelnden Vorgeben intellektualer Anschauung oder absoluten Denkens", d. h. von aller Gemeinschaft mit Schelling und Hegel möglichst weit abzurücken,[240]) das lebhafte Bedürfnis, sie als im wesentlichen übereinstimmend mit der Methode der gewöhnlichen Wissenschaften erscheinen zu lassen. So kommt es, daß das intuitive, geniale Gewißheitsprinzip, das tatsächlich in seiner Philosophie von entscheidendem Gewichte ist, in seinen allgemeinen Auslassungen über Philosophie nicht deutlich genug hervortritt. Ganz anders ist es in seinen Aufzeichnungen aus der Jugend: besonders in solchen aus dem Jahre 1814 kehrt er den Gegensatz der Philosophie zu allem, was Wissenschaft heißt, in überraschend schroffer Weise hervor.

3. Schon wenn wir hören, daß die Philosophie die

Erfahrungswelt zu deuten und auszulegen, die Geheimschrift der Erfahrung zu entziffern habe, dürfen wir vermuten, daß das Anschauen, das Schopenhauer an dem Philosophieren so stark hervorhebt, wohl ein intuitives Element in sich enthalten werde. Noch deutlicher aber wird die Richtung der Philosophie auf das Intuitive, wenn er lehrt, daß die Philosophie in dem, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Grenze setzen, ihr eigentliches Problem habe, daß sie also da anfange, wo die Wissenschaften aufhören. Denn soweit die Erscheinungswelt und die Wissenschaften reichen, reicht auch der Satz vom Grunde. Schreitet man dagegen über die Grenzen dieser Gebiete hinaus, und tritt man in ihre Voraussetzungen und Grundlagen ein, so darf man sich des Satzes vom Grunde nicht mehr als Leitfadens bedienen. Schopenhauer spricht dies auch völlig unverhüllt aus: die Philosophie betrachtet die Dinge in einer Weise, die von der Betrachtung nach dem Satze vom Grunde ganz verschieden ist. Die Philosophie fragt daher nicht nach dem Woher, Wozu, Warum. Denn dies sind Weisen des Satzes vom Grunde. Die Philosophie sucht nur das Was in der Welt, das Wesen der Erscheinungen. Oder, wie es an anderer Stelle heißt: ihr Gegenstand ist das Unerklärliche.[241]) So werden wir also mit aller Entschiedenheit auf eine Erkenntnisart, die über den Satz vom Grunde hinausliegt, somit auf eine intuitive Gewißheitsquelle hingewiesen.

Völlig offenbar aber wird diese neue, von allem wissenschaftlichen Erkennen grundverschiedene Erkenntnisweise erst, wenn wir gewisse entscheidende Punkte in dem Aufbau seiner Metaphysik ins Auge fassen. Besonders dort, wo er daran geht, den Willen als den Kern der Welt festzustellen, und dann dort, wo er die Lehre von den ewigen Ideen darlegt, schildert er die Gewißheitsgrundlage der Philosophie als ein unver-

gleichlich eigenartiges, von aller gewöhnlichen Erfahrung und allem logischen Verknüpfen völlig verschiedenes Erkennen.

Jede intuitive Gewißheit ist, als solche schon, zugleich irrational. Sie bildet ja den Gegensatz zu allem logischen Verknüpfen. Als in ganz besonderem Sinn irrational nun aber darf die von Schopenhauer in Anspruch genommene intuitive Gewißheit gelten. Denn als Organ der intuitiven Gewißheit erscheint bei ihm nicht die ins Unmittelbare zusammengezogene Vernunft, nicht der zum mystischen Gefühl verdichtete Intellekt. Schopenhauer setzt sich ja, wie wir sahen, zu aller intellektualen Anschauung in schroffen Gegensatz. Bei den Vertretern der intellektualen Anschauung besteht das Irrationale nur darin, daß die Vernunft die Gestalt des Unmittelbaren, Seherhaften, also des Irrationalen annimmt. Bei Schopenhauer dagegen ist die intuitive Gewißheit bis in ihre Wurzeln hinein von einer der Vernunft durchaus entgegengesetzten Art. Ein für allemal sei hier bemerkt, daß alles, was dieser Abschnitt über die irrationale Gewißheitsquelle bei Schopenhauer sagt, als Verstärkung des schon im vorigen Abschnitte bedeutsam zu Tage getretenen irrationalistischen Grundzuges anzusehen ist.

4. Wir fragen zunächst, welcher Art das Erkennen ist, durch das der Wille als Grundstein der ganzen Metaphysik gelegt wird. Schopenhauer erklärt, es liege hier „eine Erkenntnis ganz eigener Art vor“: sie falle in keine der vom Satze des Grundes beherrschten Formen. Meines Willens bin ich mir „auf eine ganz verschiedene, keiner anderen zu vergleichende Weise“ bewußt. Es ist eine Erkenntnis von schlechtweg unmittelbarer Art, eine Erkenntnis, die sich als Gefühl kundgibt und allem Logischen so weit entrückt ist, daß selbst das Verhältnis von Subjekt und Objekt in ihr getilgt ist. Er sagt

ausdrücklich, es liege hier eine Erkenntnis vor, die kein Vorstellen und kein Verstehen sei. Es ist eben das Ding an sich, das hier ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommt. Anderswo drückt er sich weniger kühn aus. Da hören wir, daß diese Erkenntnis zwar der Form der Kausalität enthoben sei, aber an der Spaltung in Subjekt und Objekt teilhabe.[242]) Auch so jedoch ist diese Erkenntnisweise noch immer irrational genug. Keinesfalls darf man Schopenhauers Willensmetaphysik, wie Simmel dies tut[243]), so behandeln, als ob sie aus logischem Denken hervorgegangen wäre.

So ist also das ganze Weltverstehen bei Schopenhauer auf eine intuitive und zwar mit besonderer Betonung irrationale Gewißheitsquelle gegründet. Soweit in seiner Philosophie der „Wille" in Frage kommt (und abgesehen von der Erkenntnislehre ist dies überall der Fall), ist auch diese Gewißheitsquelle tätig. Ja er bezeichnet die auf diesem intuitiven Wege gewonnene Erkenntnis geradezu als „philosophische Wahrheit κατ' ἐξοχήν". Um so auffallender ist es, daß er, wie ich schon bemerkt habe, dort, wo er das philosophische Erkennen im allgemeinen charakterisiert, diese Eigentümlichkeit nur selten hervortreten läßt. Aber auch sonst spricht er von dieser intuitiven, irrationalen Erkenntnisweise häufig so, als ob es sich um gewöhnliche Innenerfahrung handelte. So sagt er: die äußere Erfahrung müsse sich in der Philosophie mit der inneren in Verbindung setzen und diese zum Schlüssel jener machen; nur aus dem Selbstbewußtsein könne man die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge schöpfen; nur die nach innen gerichtete, vom Subjekt ausgehende Philosophie sei auf dem richtigen Wege. Hier ist die unverfänglich scheinende Innenerfahrung in dem betonten und geheimnisvollen Sinne einer intuitiven und irrationalen Selbsterfassung zu nehmen. „Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in

seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich".[244])

5. Ebenso deutlich, wenn nicht noch deutlicher enthüllt sich der intuitive Charakter des philosophischen Erkennens, wenn wir die Stelle in seiner Philosophie ins Auge fassen, wo sich die Ideenwelt seinem Blicke eröffnet. Das Erkennen der Ideen bedeutet für Schopenhauer das Erkennen in seiner reinsten, höchsten, heiligsten Leistung. Er wird besonders feierlich in seinen Ausdrücken, wenn er das Subjekt im Zustande seiner Ideenkontemplation schildert. Nun bringt er freilich diese Kontemplation überwiegend mit dem Künstler und der Kunst in Zusammenhang. Die Kunst ist nichts anderes als die sinnliche Darstellung der erschauten Ideen. Indessen ist die reine Erkenntnis der Ideen selbst, abgesehen von ihrer Verwirklichung in Kunstwerken, nicht Sache des im eigentlichen Sinne künstlerischen, sondern des philosophischen Genius. Ja, zuweilen neigt Schopenhauer dazu, die Philosophie überhaupt in die Erkenntnis der Ideen zu setzen.[245])

Das Eigentümliche der Ideen-Erkenntnis wird uns in einem späteren Abschnitt beschäftigen. Hier soll nur auf ihre intuitive Beschaffenheit hingewiesen werden.

Die Erkenntnis der Idee ist die dem Genius eigentümliche Erkenntnis. Ihr Ausgezeichnetes besteht darin, daß sie dem Satze vom Grunde nicht folgt. Schopenhauer definiert sie geradezu als „die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes". Er nennt das Subjekt in diesem Zustande „das reine Subjekt der Erkenntnis". Weder Zeit noch Ort, weder das erkennende noch das erkannte Individuum haben für jenes reine Subjekt eine Bedeutung. Wer sich in die Anschauung der Ideen verliert, ist in überindividuellem, zeitlosem Zustande; er ist das eine klare ewige Welt-

auge. Und so sehr ist ihm dies das Wichtigste in der Philosophie, daß er die Philosophie überhaupt mit denselben Worten charakterisiert, die das Unterscheidende der Ideenerkenntnis bezeichnen. Die Philosophie fragt nicht nach dem Woher, Wohin, Warum, sondern überall nur nach dem Was der Welt; sie sieht von dem Satze des Grundes ab und faßt das immer sich gleiche Wesen der Dinge ins Auge.[246]) Wie man auch über diese Ideen-Erkenntnis urteilen mag: soviel steht fest, daß Schopenhauer der Philosophie in dem großen und wichtigen Teile, in welchem sie Lehre von den Ideen ist, eine nur dem Genie eigentümliche, irrationale Erkenntnisweise als Grundlage gibt.

6. So gehört also Schopenhauer zu den Philosophen, die für die Philosophie eine intuitive Art des Erkennens fordern. Und bedenkt man, daß dieses Erkennen, so weit es sich wenigstens um die Ideen handelt, den aristokratischen Charakter einer genialen Betätigung hat, so wird man Schopenhauer in die Nähe Schellings rücken dürfen. Schopenhauer hat freilich für die Vernunftanschauung Schellings nur Spott und Verachtung; er erklärt, daß es eine „palpable Lüge“ sei, die Vernunft als ein unmittelbar erkennendes Vermögen auszugeben, und daß er selbst aller Vernunft-Anschauung unfähig sei.[247]) Hierin werden wir aber nur einen merkwürdigen Ausdruck seines Mangels an unbefangener Würdigung gegenüber den nachkantischen Metaphysikern zu erblicken haben. In Wahrheit gründen beide, Schopenhauer wie Schelling, die Philosophie auf geniale, aristokratische Intuition und gehören hierdurch zu den Romantikern der Philosophie. Schopenhauer erklärt geradezu: erreiche die geniale, intuitive Erkenntnis der Ideen den höchsten Grad, so werde sie philosophisch; die Philosophie sei daher auch nur von außerordentlichen Geistern für außerordentliche Geister geschaffen.[248])

7. Aus der Kontemplation der Ideen stammt beides: Philosophie und Kunst. Es ist daher nur folgerichtig, wenn Schopenhauer die enge Verwandtschaft der Philosophie mit der Kunst hervorhebt. Die Philosophie „ist als der Grundbaß aller Wissenschaften anzusehen, ist aber höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt“. In seiner Jugend stellte sich ihm die Beziehung der Philosophie zur Kunst als eine noch viel innigere dar. Im Jahre 1817 nennt er sie „ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft oder vielmehr etwas, das beide vereinigt“. Und aus dem Jahre 1814 stammen zahlreiche Aufzeichnungen, in denen er die Philosophie in eindringlichster, an Friedrich Schlegel und Novalis erinnernder Weise geradezu als Kunst preist und der Wissenschaft schroff entgegenstellt. „So arm und dürftig, ruft er aus, ist alle Wissenschaft, und ihr Weg ohne Ziel! Aber die Philosophie verläßt ihn und tritt zu den Künsten über. Da wird sie sein, wie die Künste alle, reich und allgenugsam.“ Die Philosophie soll „allgenugsam werden, herausgehoben aus dem rastlosen Strom, der die Wissenschaft trägt, zur feststehenden, ruhenden Kunst“. Die Philosophie ist ein Kunstwerk in Begriffen. Man hat die Philosophie so lange vergeblich versucht, weil „man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte“. Die Philosophie ist kein Forschen, sie kommt nicht zu unendlichen Reihen, sie zeigt nicht ein fernes Ziel; sondern überall und in jedem Punkte ist sie am Ziel; denn sie betrachtet die Idee der Dinge, das Was und Wie derselben, nicht das Warum. Darum vergesse der Philosoph nie, daß er eine Kunst treibt und keine Wissenschaft! „Der Satz vom Grunde in seinen vier Gestalten gleicht einem Sturm ohne Anfang und Ende, der alles mit sich fortreißt“. „Philosophie und Kunst aber lassen sich dem ruhigen Sonnenlicht vergleichen, das kein Sturm erschüttert, und das den Sturm durchschneidet.“[249])

Jedenfalls hat Schopenhauer mit diesen und ähnlichen Aussprüchen seine eigene Philosophie weit richtiger beurteilt, als wenn er an einer Stelle der Parerga von seiner Philosophie sagt, daß sie die Aufschlüsse über die Welt immer nur auf dem rationalistischen Wege zu gewinnen suche und sich von allem Illuminismus, d. i. von der Berufung auf innere Wahrnehmung und Erleuchtung, ferne halte.[250])

8. Wer von der Philosophie nicht zugibt, daß sie noch etwas anderes als Wissenschaft sei, wird Schopenhauers Ansicht von den grundlegenden intuitiven Erkenntnisquellen der Philosophie natürlich als phantastisch verwerfen müssen. Ich bin der Überzeugung, daß Schopenhauer insofern auf dem richtigen Wege ist, als er auch für die intuitive Selbsterfassung und die geniale, künstlerische Kontemplation ihr Recht im Philosophieren fordert. Die nähere Art und Weise freilich, wie er beides, das Wissenschaftliche und das Intuitive, mit einander verknüpft, ist mannigfachen Bedenken ausgesetzt. Vor allem darf die Verknüpfung nicht, wie es bei Schopenhauer der Fall ist, zu einer Vermischung werden. Es gilt, die Philosophie als Wissenschaft reinlich zu scheiden von der Philosophie als persönlicherer Betätigung, mag diese mehr in der Form der Kontemplation, des moralischen Glaubens oder sonstwie auftreten. Vor allem in der Metaphysik muß diese Scheidung genau beobachtet werden. So sehr auch der lebendige, ganze Mensch eine Ergänzung der metaphysischen Erwägungen und Hypothesen durch intuitive Gewißheitsquellen fordert, so ist dieses ergänzende Verfahren doch von der wissenschaftlichen Metaphysik streng zu sondern. Diese Sonderung fehlt bei Schopenhauer; vielmehr soll bei ihm die Philosophie, *indem* sie Wissenschaft ist, doch zugleich mehr als Wissenschaft sein. Doch trotz dieses Mangels und trotz anderer Mängel bringt sich in seiner Auffassung

das richtige Gefühl zum Ausdruck, daß es sowohl menschlich dürftig als anmaßend sei, seine Weltanschauung lediglich mit den beschränkten Mitteln der Wissenschaft herstellen zu wollen und die intuitiven Ergänzungen zu verachten.[251])

Wenn man Schopenhauers Anschauung über die Philosophie ein wenig ins Einheitlichere und Bewußtere zurechtrückt, so darf man zusammenfassend sagen: die Philosophie ist ihm zunächst gewöhnliches wissenschaftliches Verfahren, d. i. Überführung der Anschauungen in Begriffe; doch erst wenn sich damit ein intuitives Verhalten — nämlich unmittelbares Sichselbsterfassen und eine Art künstlerischen Betrachtens der Außenwelt — verbindet, vermag die Philosophie ihre Aufgaben zu lösen. So steht er in der Mitte zwischen den Philosophen, die für die Philosophie jede intuitive Gewißheitsquelle ablehnen und sie lediglich mit den Mitteln der empirischen Wissenschaften erzeugen wollen, und jenen anderen, die, wie Schelling, Friedrich Schlegel, Novalis oder auch wie Nietzsche, vom Philosophen das Preisgeben des empirisch wissenschaftlichen Verfahrens verlangen und seine eigentümliche Tätigkeit ganz in unmittelbares Schauen und Schaffen setzen. So gründlich auch Nietzsche von den drei zuerstgenannten Denkern verschieden ist, so steht er mit ihnen doch darin auf gleichem Boden, daß er den wahren Philosophen durch eine Kluft von dem tief unter ihm stehenden, unvornehmen wissenschaftlichen Menschen trennt und die Philosophie aus der unmittelbaren Tiefe und Inbrunst der Persönlichkeit hervorgehen läßt. Wenn Nietzsche den Philosophen als Schöpfer neuer Werte, als befehlenden Gewaltmenschen schildert, so ist damit sein Tun als ein intuitives Zeugen hingestellt. Auch liegt hier der Gedanke an Fechner nahe. Von ihm kann man im allgemeinen wie von Schopenhauer sagen, daß er für die Gewinnung seiner Weltanschauung die Verbindung

empirisch wissenschaftlicher Betrachtung mit intuitiven Gewißheitsprinzipien für nötig erachtet. Sobald man freilich nicht mehr das Allgemeinste im Auge hat, sind die „Glaubensprinzipien“ Fechners von den intuitiven Grundlagen Schopenhauers durch bei weitem überwiegende Unterschiede getrennt.

9. Auch der Frage nach dem Ursprunge der Philosophie hat Schopenhauer seine Betrachtung zugewandt. Er findet ihn, indem er sich in Übereinstimmung mit Plato und Aristoteles weiß, in der Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein. Die philosophische Anlage besteht „darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist“. „Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Rätselhaftes hat für ihn das Dasein selbst“. Die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, ist das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich sei wie ihr Dasein“. Ohne Zweifel hat hiermit Schopenhauer aus eigenem inneren Erleben gesprochen. Aus seiner Philosophie tönt eindringlicher als aus den meisten anderen philosophischen Systemen staunende Ergriffenheit über die Rätselhaftigkeit des Daseins. Wir sind, so sagt er, in ein Meer von Rätseln und Unbegreiflichkeiten versenkt. Und nicht minder charakteristisch für seine eigene Philosophie ist es, wenn er hinzufügt, daß das philosophische Erstaunen seinen stärksten Anstoß durch das Wissen um den Tod und nächst diesem durch die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens erhalte. Die Trübseligkeit der Welt versetzt die Menschheit in eine Unruhe, die sich weder durch Skeptizismus noch durch Kritizismus beschwichtigen läßt. Darum nennt er den Tod den eigentlich inspirierenden Genius oder den Musageten der Philosophie. Ohne den Tod würde, so fügt er hinzu, schwerlich philosophiert werden.

Dieser durch Not und Tod gegebene Anstoß zum Philosophieren wird erst durch die Darlegung von Schopenhauers Pessimismus in die gehörige Beleuchtung gerückt werden.[252])

Elfter Abschnitt.

Die Grundlegung der Metaphysik.

1. Die ganze Metaphysik Schopenhauers steht unter einer zwiespältigen erkenntnistheoretischen Beleuchtung. Das Erkennen unterliegt als Vorstellen dem Gegensatze von Subjekt und Objekt und ist hiermit dem Satze vom Grunde in seinen verschiedenen Formen, insbesondere der Kausalität, dem Raum und der Zeit, verschrieben. Mit diesem zunächst unverfänglichen Satze aber ist, wie dargelegt wurde, nach Schopenhauer zugleich gesagt, daß das Erkennen ausschließlich auf die Erscheinungswelt eingeschränkt ist. Denn nur die Erscheinungswelt steht unter dem Gegensatze von Subjekt und Objekt und unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde. Hiermit ist ein phänomenalistischer Zauberkreis geschaffen, der es verbietet, zur Erkenntnis der Dinge an sich überzugehen. Selbst wenn, wie dies bei Schopenhauer der Fall ist, das metaphysische Erkennen als ein ganz andersartiges, nämlich intuitives und irrationales Erkennen gekennzeichnet wird, so ist es doch als Erkennen zugleich ein Vorstellen und eben hiermit in seiner Gültigkeit ausschließlich auf das Erscheinungsdasein eingeschränkt. Wenn Schopenhauer dennoch metaphysische Erkenntnis fordert und ausübt, so bricht er demnach mit seiner erkenntnistheoretischen Grundlegung. Seine ganze Metaphysik steht auf einem durch seine Erkenntnistheorie verbotenen Boden.[253]) Die sub-

jektivistische Erkenntnistheorie Kants läßt sich nun einmal nicht mit Metaphysik verbinden. Nicht einmal die schüchternen Ansätze von Metaphysik bei Kant sind mit ihr verträglich, geschweige denn die ausgeführten metaphysischen Bauwerke Schopenhauers. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß der im Widerspruch mit seiner Erkenntnistheorie eingeschlagene Weg an sich zu beklagen sei. Vielmehr ist es eine der Sache nach gute Inkonsequenz, daß Schopenhauer sich nicht durch die Fesseln seiner Erkenntnistheorie an die Vorstellungswelt binden ließ, sondern die Kühnheit besaß, ihnen zum Trotze das Erkennen über das Erscheinungsdasein hinausgreifen zu lassen.

2. Angesichts dieser Sachlage darf man von vornherein erwarten, daß sich bei Schopenhauer neben entschiedenem Behaupten der Möglichkeit, das Wesen der Welt zu erkennen, ein mannigfaches Bemühen finden werde, das metaphysische Erkennen durch allerhand Abschwächungen seiner Tragweite mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen in eine gewisse Übereinstimmung zu bringen.

Auf der einen Seite behauptet Schopenhauer: er habe „die Lösung des Rätsels der Welt“ gefunden. Er beschreibt wiederholt den Weg, wie man zum „Ansich“ der Erscheinung gelangen, wie man den „Schlüssel zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur“ finden könne. In dem „Willen“ glaubt er das Zauberwort entdeckt zu haben, das „das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur“ aufschließt. In dem „Willen“ glaubt er das Kantische „Ding an sich“ in dem, was es in Wahrheit ist, erkannt zu haben. Wir können, so behauptet er, des Dinges an sich unmittelbar bewußt werden.[254]) Und dieser Standpunkt findet sich, wie ich nachdrücklich hervorhebe, nicht etwa nur im ersten Bande des Hauptwerkes ausgesprochen; sondern in allen

seinen späteren Schriften erklärt Schopenhauer an zahllosen Stellen, daß er im Willen das „schlechthin Reale“, das „Ding an sich“ aufgezeigt habe. Er hat diesen Anspruch niemals mit Bewußtsein aufgegeben, diese absolute und dogmatische Metaphysik niemals ausdrücklich durch eine kritischere und relativer gefaßte ersetzt. Wer solcherlei von Schopenhauer behauptet, übertreibt den Unterschied zwischen den Schriften seiner Jugend und denen seiner späteren Zeit.[255])

Nur soviel läßt sich sagen, daß sich *neben dem dauernden und ausdrücklichen Festhalten seiner dogmatischen Metaphysik* in seiner späteren Zeit zahlreiche Versuche einstellen, das metaphysische Erkennen mit der Grundlage seiner Erkenntnistheorie durch allerhand Abschwächungen und Einschränkungen in Übereinstimmung zu bringen. Dahin gehört es, wenn er die Sache so darstellt, als ob es nicht eigentlich das Ding an sich wäre, was uns die Metaphysik offenbare; sondern als ob es sich auch in der Metaphysik immer noch um ein bis zu gewissem Grade in Erscheinungsform eingewickeltes Ding an sich handelte. Und ebenso gehört hierher, wenn er das metaphysische Erkennen so hinstellt, als ob es bis zu einem gewissen Grade doch an dem Gegensatz von Subjekt und Objekt teilnähme, also innerhalb des Rahmens des gewöhnlichen Erkennens bliebe. Dies sind Abschwächungen, die die metaphysische Kühnheit mit den erkenntnistheoretischen Enthaltsamkeitsvorschriften in Einklang bringen sollen. Keineswegs aber wollte Schopenhauer mit diesen Vermittlungen seinen Anspruch auf Erfassung des Wesens der Welt mittelst des Willensprinzipes als aufgegeben hinstellen. Ich werde weiterhin beide Abschwächungen in ihrer genaueren Gestalt zu betrachten haben.[256])

3. Wodurch fühlt sich denn nun Schopenhauer dazu

gedrängt, das Vorstellungsdasein zu überschreiten und nach einem Dinge an sich zu fragen? Warum begnügt er sich nicht, wie die Neukantianer, die Vertreter der „immanenten“ Philosophie oder die Positivisten, mit der Erscheinungswelt? Warum schneidet er nicht alles Fragen nach den Dingen an sich mit der Versicherung ab, daß solches Fragen unberechtigt und sinnlos sei?

Sobald Schopenhauer an die Möglichkeit denkt, daß den Vorstellungen nichts Wesenhaftes zu Grunde liegen solle, fühlt er in sich die Gewißheit eines ungeheueren Widersinns entstehen. Den absoluten Idealismus, der die Welt, abgesehen von dem eigenen Ich, zum „bloßen subjektiven Phantasma“ macht und daher auch „theoretischer Egoismus“ genannt werden kann, vermag er nicht für den Gegenstand ernstlicher Überzeugung zu halten. Durch Beweise freilich lasse sich der absolute Idealismus nicht widerlegen. Er sei so unmittelbar widersinnig, daß er in das Tollhaus verwiesen werden müsse. Wenn Schopenhauer die Vorstellungswelt betrachtet, so hat er das unwidersprechliche Gefühl, daß diese ganze Welt völlig fremd, bedeutungsleer, nichtssagend, unverständlich sein würde, wenn sie nicht der Ausdruck eines Dinges an sich wäre und nicht von diesem ihre Bedeutung erhielte. Soll die Welt mehr als einen wesenlosen Traum und ein gespensterhaftes Luftgebilde, mehr als eine Summe unverstandener Hieroglyphen darstellen, so muß sie noch etwas anderes als unsere Vorstellung sein und durch dieses Andere Sinn und Bedeutung empfangen. Wie wäre es denn sonst auch möglich, daß diese Welt uns mit einem unser ganzes Wesen in Anspruch nehmenden Interesse erfüllt? Als bloßes Vorstellungsdasein müßte diese Welt uns gleichgültig gegenüberstehen.[257])

Noch von einer anderen, übrigens hiermit verwandten Seite her fühlt sich Schopenhauer aufgefordert, das Ding an sich zu suchen. So weit auch die Wissen-

schaft mit ihrer Ursachenforschung fortgeschritten sein mag: allenthalben tritt ihr ein Unergründliches, Geheimnisvolles entgegen, ein Etwas, das in die Kette der Ursachen und Wirkungen nicht aufgeht, sondern darüber hinausweist. Was die äußere Natur betrifft, so besteht dies Unerklärliche in der bestimmten Wirkungsart eines jeden Dinges und den hierin sich äußernden Naturkräften. Wie sich auch die Naturwissenschaft gebärden mag: die Naturkräfte bleiben stets qualitates occultae. Durch die Naturwissenschaft wird immer nur soviel erklärt, daß an diesem Punkt in der Zeit und im Raume eine Erscheinung hervortritt. Eine Ursache angeben heißt nicht, eine Ursache der Existenz des Dinges „schlechthin und überhaupt", sondern nur eine Ursache angeben, „aus der es gerade hier und gerade jetzt da ist". Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit sind unerklärte, geheimnisvolle Kräfte; die Mechanik gibt nur die Bedingungen an, unter denen sie sich äußern, und die Art und Weise, wie sie hervortreten. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Elektrizität, jetzt chemische Eigenschaften zeigt, dies vermag die Naturwissenschaft aus Ursachen zu erklären; dagegen sind für sie jene Eigenschaften selbst ein Unergründliches. Und etwas Entsprechendes zeigt auch das Menschendasein. Was jedem unorganischen Körper seine wesentliche Qualität, eben das ist „dem Menschen sein unergründlicher, bei aller Erklärung seiner Taten aus Motiven vorausgesetzter Charakter". Die Entscheidung, die ein Mensch trifft, ist nie völlig erklärlich allein aus den Motiven; sondern es muß dabei immer vorausgesetzt werden der bestimmt geartete Charakter. Die Motive bestimmen nicht den Charakter, sondern nur seine Erscheinung; der Charakter selbst ist unerklärlich. Dieses durch die Erscheinungen der äußeren Natur und des Menschenlebens überall hindurchblickende Unergründliche und Unbegreifliche nun ist es, wodurch sich Schopenhauer

besonders stark zu der Annahme getrieben fühlt, daß diese Welt nicht bloß in unserer Vorstellung Dasein hat. Denn wie sollte es wohl ein Unergründliches geben können, wenn die uns umgebende Welt bis ins Letzte und Tiefste nur unsere Vorstellung wäre? Jene Unerforschlichkeit aller Naturwesen und allen menschlichen Handelns gibt sonach Anzeige von einem dahinterliegenden Sein an sich.[258])

4. Wie nun auch das Ding an sich heißen und beschaffen sein mag: keinesfalls läßt es sich mit den gewöhnlichen Mitteln, wie sie der Satz vom Grunde darbietet, erkennen. Schon im vorigen Abschnitt[259]) wurde der intuitive und irrationale Charakter der Gewißheit hervorgehoben, mit der Schopenhauer die metaphysische Grundlage legt. Das Ding an sich „objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen“. Alles Logische also ist ohnmächtig. Alle Formen des Satzes vom Grunde müssen beiseite gesetzt werden. Das Ding an sich muß „ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommen“. Dies aber ist wieder nur dadurch möglich, daß wir, neben unserer Zugehörigkeit zu den erkennenden Wesen, auch selbst das Ding an sich sind.[260]) Das in uns lebende Ding an sich also soll nach Schopenhauer für uns der unmittelbare und irrationale Künder seines eigenen Wesens werden.

Und auch Schopenhauers Schwanken rücksichtlich dieses unmittelbaren Erkennens wurde oben bereits berührt. Bald hören wir, daß dieses Erkennen so weit von allem Vorstellen und logischen Verfahren entfernt sei, daß es sogar an der Spaltung in Subjekt und Objekt nicht teilnehme. Bald drückt er sich zahmer aus, indem er von dem unmittelbaren Erkennen sagt, daß Subjekt und Objekt darin „nicht ganz deutlich“ unterschieden seien. Bald endlich läßt er dieses intuitive Erkennen, das außerhalb des Satzes vom Grunde steht,

dennoch in Subjekt und Objekt gespalten sein; nur von den Formen des Raumes und der Kausalität halte es sich frei.[261]) Und jetzt verstehen wir auch dieses Schwanken. Er ist eben, ähnlich wie Kant, von zwei Mächten getrieben: von dem erkenntnistheoretischen Idealismus und von seinem metaphysischen Drange. Folgt er rein und unverrückt dem zweiten Zuge, so stellt er die unmittelbare Gewißheit kühn und rücksichtslos in vollen Gegensatz zu dem vorstellenden Erkennen und läßt sie sogar über die Korrelation von Subjekt und Objekt erhaben sein. Meldet sich in ihm dagegen schärfer das erkenntnistheoretische Gewissen, so mildert er den Gegensatz und drückt dem intuitiven Erkennen einen vorstellenden, zwischen Subjekt und Objekt spielenden Charakter auf. Dort war mit der Erkenntnistheorie gebrochen; hier ist zwar der erkenntnistheoretischen Bescheidenheitslehre Rechnung getragen, allein dafür ist es unbegreiflich geworden, wie das so heruntergedrückte, in die Vorstellung eingetauchte intuitive Erkennen dem Ding an sich, das doch nie in die Bedingungen des Vorstellens eingehen kann, beikommen soll.

5. Zu welcher Art von Gestalt und Wesenheit gelangt nun Schopenhauer, indem er sich dem Zuge des intuitiven Erkennens überläßt? Geht ihm dabei wie Kant die Idee des Sittengesetzes als des Kernes im Menschen auf? Oder wird er, wie etwa Schleiermacher in den Monologen oder wie Jacobi, des Menschen als einer in ursprünglicher wertvoller Eigenart gegründeten Individualität mit intuitivem Selbsterfassen gewiß? Oder führt ihn die Intuition wie Fichte zu dem unbedingt selbstschöpferischen Ich, zu dem voraussetzungslos freien Vernunftwillen? Oder wird er gar, wie Spinoza und Schelling, in die Tiefe eines über den Gegenstand von Natur und Geist erhabenen Absoluten

hinabgezogen? Wir werden sehen, daß Schopenhauer mit seinem intuitiven Erkennen einen völlig anderen Weg geführt wird.

Schopenhauer geht von der Gewißheit aus, die wir von unserem Leibe haben. Der eigene Leib nimmt unter den Gegenständen der Erscheinungswelt eine einzigartige Stellung ein. Nur der eigene Leib ist uns auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal, wie jeder andere Gegenstand, als Objekt verständiger Anschauung, sodann aber auf eine gänzlich verschiedene Weise: nämlich von innen her und ganz unmittelbar. Nun könnte man meinen: Schopenhauer habe mit dieser zweiten Erkenntnisweise die Leibesempfindungen im Auge. Ja, unbefangen psychologisch betrachtet, führt jene Schopenhauerische Ausdrucksweise mit Notwendigkeit auf die Gefühle von der eigenen Leiblichkeit hin. Was ich mit meinen Augen als Rumpf, Arme, Beine wahrnehme, tut sich mir unmittelbar und von jener Gewißheit gänzlich verschieden als eine Summe von mehr oder weniger bestimmten und unbestimmten Leibesempfindungen kund. Allein so harmlos psychologisch denkt Schopenhauer nicht; er hat mit jener zweiten Art, in der uns der eigene Leib gegeben ist, sofort eine intuitive Gewißheitsweise im Sinne. Indem ich mir in unmittelbarer Weise meines Leibes bewußt bin, erfasse ich mich als Willen. Im Willen wird mir das, was ich von außenher als meinen Leib wahrnehme, von innenher offenbar. Und auch ohne vom Leibe den methodischen Ausgangspunkt zu nehmen, erklärt er: blickt man nach innen, versenkt man sich in sein eigenes Inneres, so erfaßt man sich unmittelbar als Willen.[262])

Im Willen nun glaubt Schopenhauer zugleich das ersehnte metaphysische Ziel erreicht zu haben. Im Willen erfaßt der Mensch unmittelbar, konkret, gefühlsmäßig „das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung". Wer tief in sich geht, wird, indem er sich hierbei als

Willen findet, von dem „Gefühl der Ursprünglichkeit“ erfaßt. Auf intuitiver Grundlage also ist der Wille als „das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen“, oder, wie es an anderer Stelle heißt, als „der eigentliche Kern, das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen“ aufgewiesen. Nicht der Intellekt, sondern der Wille ist „das Radikale des Menschen“. Der Wille ist metaphysisch, primär, der Intellekt physisch, sekundär.[263]) So wird hier der Grund zu einem metaphysischen Voluntarismus in der Auffassung vom Wesen des Menschen gelegt. Es wird hiervon weiterhin noch viel zu sagen sein.

Dieser vom Leibe ausgehende und von da zum „Willen“ führende Weg hat eine gewisse physiologische Färbung. Und dieser Eindruck wird noch vermehrt, wenn wir Schopenhauer die „Identität des Leibes und des Willens“ als eine Wahrheit von höchster Bedeutung, ja als die *κατ᾽ ἐξοχήν* philosophische Wahrheit“ rühmen hören. Allein man darf darüber nicht übersehen, daß ich, um meiner als Willens inne zu werden, meinen Leib nach innen vertiefen, von dem Leibe als etwas nur Äußerem absehen und mich in mein Selbstgefühl, in mein Selbstbewußtsein versenken muß. So sieht ja auch, wie ich schon hervorhob, Schopenhauer von dem Leibe als methodischem Ausgangspunkt völlig ab. Er sagt geradezu, daß wir im Selbstbewußtsein mit „ganz unmittelbarem Innewerden“ den Willen als das Ansich unserer eigenen Erscheinung erfassen. Und in verschiedenen Wendungen kommt er immer wieder darauf zurück, daß uns nur ein Weg von innen zum Ding an sich führe und sich das Ding an sich nur aus dem eigenen Inneren verstehen lasse.[264]) Ich will also sagen, daß uns die starke Betonung des Leibes zu Beginn des metaphysischen Weges nicht verleiten dürfe, zu übersehen, daß die unmittelbare Gewißheit, die uns den Willen als unser Ansichsein enthüllt,

den Charakter intuitiver Erfassung des eigenen inneren Selbstes hat. Der Wille ist geradezu das „Bewußtsein vom eigenen Selbst“. Das Selbstbewußtsein wird in sich überhaupt nichts anderes als das eigene Wollen gewahr.[265])

6. Im Willen also findet Schopenhauer „das Ewige und Unzerstörbare im Menschen“, das, was „das Lebensprinzip in ihm ausmacht“; mit chemischem Ausdruck: „das Radikal der Seele“. Es fragt sich nun, welche Bedeutung Schopenhauer mit seinem „Willen“ verknüpft. Da erfahren wir denn, daß wir dabei an das, was gewöhnlich „Wille“ heißt, nicht denken dürfen. Denn als auszeichnendes Merkmal des Willens sieht man gemeiniglich das Geleitetsein vom Erkennen, die Abhängigkeit von den Vorschriften der Vernunft, das Wirken auf Motive an. Der Schopenhauerische Wille dagegen hat an sich mit Erkennen, Vernunft und Motiven nichts zu tun; dergleichen kann sich mit ihm verbinden; zu seinem Wesen aber gehört es nicht. Auch Bewußtsein überhaupt ist mit dem Willen nicht notwendig verbunden; an sich ist er nicht nur vernunftlos, sondern auch bewußtlos. Die Erweiterung also, die dem üblichen Willensbegriff gegeben werden muß, ist nicht gering. Schopenhauer bezeichnet den vom Erkennen, also von Motiven geleiteten Willen als Willkür. Daher kann er sagen: der Wille, in dem er das Ansich des Menschen erblicke, sei von Willkür streng zu unterscheiden.[266])

Was ist denn nun, so fragen wir weiter, auf Grund dieser Umgestaltung positiv aus dem „Willen“ geworden? Der Wille, den wir als Kern unseres Ichs finden, ist, kurz gesagt, der „Wille zum Leben“. Schopenhauer meint damit den Drang und Hang, zu leben, die Sucht nach Dasein, den Lebenshunger. Der Wille ist dieses heftige, blinde, unermüdliche Triebwerk, das den dunklen

Untergrund unseres ganzen Bewußtseins bildet. Wir müssen, um den Schopenhauerischen Willen zu verstehen, an alles, was Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensgier, Lebensmut in uns ist, denken; wir müssen uns in unser elementares Lebensgefühl versetzen, wie es uns immerdar begleitet, besonders heftig aber in unseren Begierden und Leidenschaften zu Tage tritt. Seine Hauptfärbung aber erhält er von dem „ungestümen und finsteren Drang“ des Geschlechtstriebes. Ist doch, nach Schopenhauer, der Geschlechtstrieb die stärkste und zusammengedrängteste Äußerung des Willens![267]) Das ganze Lebensgefühl sonach in seinem dunklen, drangartigen Charakter, in seinem einfachen und doch undurchschaubaren Verlangen nach Dasein müssen wir uns vor Augen halten, um Schopenhauers Willen den entsprechenden Inhalt zu geben. So findet also Schopenhauer als das Ursprüngliche und Allerwirklichste im Menschen den dunklen Trieb zum Leben, den elementaren Drang ins Dasein hinein. Daher sagt er: der Wille sei uns intimer bekannt als alles andere; er sei uns unendlich vertraut und doch so geheimnisvoll.[268])

Darf denn nun aber Schopenhauer diesen blinden Drang noch mit dem Worte „Wille“ bezeichnen? Haben nicht Haym und Trendelenburg Recht, wenn sie hierin eine unberechtigte Verallgemeinerung des Willens finden? Nur noch metaphorisch, so meint Trendelenburg, könne hier von Willen die Rede sein.[269]) Ich glaube: man wird die von Schopenhauer gewählte Benennung zum mindesten als zulässig zugeben müssen. Auch der vernunftgeklärte Wille ist Gerichtetsein auf Verwirklichung, Drängen zur Wirklichkeit, zum Leben hin; und er ist dies nicht nur nebenbei, sondern seine Willensnatur hängt daran. Es ist daher sicherlich kein sprachlicher Mißbrauch, wenn Schopenhauer dem Prinzip, das den Drang zum Leben in nackter Reinheit bedeutet, den kurzen, schlagenden Namen „Wille“ gibt.

7. So führt Schopenhauer der intuitive Weg zu einem Ergebnis, das von seiner Erkenntnistheorie vorbereitet war. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen forderten den Dualismus von Erscheinung und Ding an sich: die Formen der Erscheinungswelt gelten in keiner Weise vom Dinge an sich, dieses muß von allem, was uns an den Vorstellungen bekannt ist, grundverschieden sein. Und nun hat sich für Schopenhauer durch Intuition der Wille als Ding an sich offenbart, und dieser Wille zeigt sich in der Tat als „toto genere von der Vorstellung verschieden“, als außerhalb aller Formen des Erkennens, „außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde in allen seinen Gestaltungen“ liegend. Diese alogische Willensnatur wird uns im folgenden Abschnitt genauer beschäftigen. Doch läßt sich schon hier verstehen, daß es kaum etwas von aller Vernunft und Logik Verschiedeneres geben kann als den blinden, gierigen Trieb ins Dasein hinein.

Auch kann schon hier daran erinnert werden, daß Schopenhauer den Willen mit besonderer Vorliebe als grundlos bezeichnet. Er will damit einmal sagen, daß der Wille selber keinen Grund hat, unergründlich ist; sodann aber soll darin auch liegen, daß der Wille seinerseits nicht als Grund oder Ursache der Erscheinungen aufzufassen sei. In den Erscheinungen entfaltet und offenbart sich zwar das Wesen des Willens; aber darum ist er doch keineswegs Ursache der Erscheinungsreihen.[270]) Wie es auch immer mit der Haltbarkeit dieser Ansichten bestellt sein mag: jedenfalls ist Schopenhauer bemüht, das durch Intuition ergriffene Ding an sich mit dem durch seine Erkenntnistheorie geforderten Dualismus von rationaler Erscheinung und irrationalem Ding an sich in Übereinstimmung zu setzen.

8. Wenn bisher immer nur davon die Rede war, daß Schopenhauer den Willen als das Metaphysische

im Menschen auf dem Wege intuitiver Gewißheit erfaßt habe, so soll damit keineswegs gesagt sein, daß er nicht auch auf empirisch-logische Weise diese Wahrheit zu stützen suche. In der Tat bemüht er sich, von verschiedenen Seiten aus Beweise herbeizuschaffen; er will seine Willenslehre als durch eine fast unerschöpfliche Menge von Tatsachen gefordert erscheinen lassen. Besonders in dem langen, an treffenden und anziehenden Beobachtungen und Auffassungen reichen Abschnitt „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein“ kann sich Schopenhauer in dem Herbeibringen von Beweisen kaum genug tun. So weist er auf die Tatsache hin, daß allein unser Wollen als das behandelt werde, was von uns abhängig ist, und wofür wir also verantwortlich sind. Hohe Geistesgaben sehe man als ein Geschenk der Natur oder Götter an; die moralischen Vorzüge dagegen betrachte man als etwas vom Menschen selbst Ausgehendes, ja sein eigenes Wesen Ausmachendes. Oder er erinnert an die grundverschiedene Natur der moralischen Selbstzufriedenheit und des Bewußtseins intellektueller Überlegenheit. Auch die allem Lebenden innewohnende überschwengliche, unaussprechliche Todesfurcht scheint ihm nach derselben Richtung zu weisen. Ein besonderes Gewicht aber legt er auf das periodische Aussetzen von Bewußtsein und Erkennen im Schlafe. Wie soll dieser periodisch aussetzende, immer neu ermüdende Intellekt das Metaphysische unseres Wesens ausmachen? Dies kann nur das nie aussetzende Wollen sein. An einer anderen Stelle zieht er zu dem gleichen Zwecke die Einwirkung der heftigen Bewegungen des Willens — der Affekte und Leidenschaften — auf leibliche Vorgänge heran. Kurz, von verschiedensten Seiten her sieht sich Schopenhauer zu dem Satze gedrängt: „Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf“.[271])

9. Wir wissen jetzt, was dem Menschen als Ding an sich zu Grunde liegt. Wie steht es denn nun mit dem Wesen der außermenschlichen Welt? Was haben wir als Kern und Tiefe der tierischen, pflanzlichen, unorganischen Natur zu betrachten? Schopenhauer antwortet: alle diese Reiche sind gleichfalls Erscheinungen des Willens. Derselbe Wille zum Leben, der im Menschen treibt und drängt, bildet das Wesen und Ansich der gesamten Welt. Er erscheint im überlegten Handeln des Menschen, aber ebenso auch in jeder blind wirkenden Naturkraft. Durch die große Verschiedenheit beider Gebiete wird nur „der Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden" getroffen. So erweitert sich das im menschlichen Selbstbewußtsein ergriffene Ding an sich nach allen Richtungen der Welt ins Endlose. Alle Erscheinungen erzählen uns von der Gewalt des Lebenswillens. Der Wille ist der „Schlüssel zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur"; der Wille ist das „Zauberwort", das uns das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließt. Er ist das innerste, schöpferische, allmächtige Prinzip aller Dinge. Die Welt, die an ihrer Oberfläche Vorstellung ist, ist in ihrer Tiefe Wille und nichts als Wille. Und damit ist kein ens rationis, keine willkürliche Hypothese, kein Wort von schwankender Bedeutung ausgesprochen, sondern in seinem eigenen Inneren findet jeder diese Macht vollständig, ja in kolossaler Größe vor, als ein wahres ens realissimum.[272])

So gehört also Schopenhauers Philosophie zu den großen Weltbeseelungslehren. Alles, was dem gewöhnlichen Betrachter als schwerer Stoff erscheint, wird von ihr nicht nur, wie die früheren Abschnitte zeigten, erkenntnistheoretisch, sondern auch metaphysisch zu einem Abgeleiteten herabgesetzt. Nirgends gibt es starre, unbeseelte Natur, die dem menschlichen Inneren fremd gegenüberstünde. Auch das unorganische Reich

ist nichts Andersartiges im Vergleiche zu dem, als was wir uns innerlich finden und fühlen; auch das, was Stein und Klotz ist, ist in Wahrheit unserem Innenleben wesensverwandt. Die Natur ist aufgelöst in ein Wogen und Gestalten seelischer Kräfte. Damit gesellt sich Schopenhauer nicht nur den spekulativen Metaphysikern von der Art Schellings und Hegels zu; sondern auch Leibniz, Fechner, Lotze und Wundt machen in dieser Hinsicht gemeinsame Sache mit ihm. Ihnen allen gilt als Wesen der Natur ein menschlichem Seelenleben Verwandtes. Fragt man freilich, welche Seite daran von ihnen in die Natur hineingelegt wird, so setzen gewaltige Unterschiede ein. Schopenhauer hob aus dem menschlichen Seelenleben den intelligenzlosen Lebenstrieb heraus. Andere hielten sich mehr an Vorstellung oder Vernunft oder zwecktätiges Wollen. Das Unterscheidende in Schopenhauers Weltbeseelung wird weiterhin genauer zur Sprache kommen.

10. Wie rechtfertigt nun Schopenhauer diese Ausdehnung des Willens zum Weltprinzipe? Offenbar liegt hier eine Erweiterung des im Menschen sich äußernden Willens im Sinne der Analogie vor. Schopenhauer schärft dies auch ausdrücklich ein. „Jeder erkennt nur ein Wesen ganz unmittelbar: seinen eigenen Willen im Selbstbewußtsein. Alles andere erkennt er bloß mittelbar und beurteilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad seines Nachdenkens ist, weiter durchführt".[273]) Allein dieser Hinweis auf die Analogie enthält doch nur eine gewisse Aufklärung über die bei diesem wichtigen Schritt befolgte Methode; eine Rechtfertigung dieses Schrittes selbst liegt noch nicht darin. Eine solche sucht Schopenhauer zu geben, indem er hervorhebt, daß wir nichts anderes haben, wodurch wir den Gegenständen „Realität" im vollen Sinne unterlegen könnten, als den Willen, den wir in uns

finden. Wir können Realität nicht aus irgendwelchen Elementen zusammensetzen. Soll „Realität“ einen Sinn haben, so kann dieser nur aus dem eigenen Willen hervorgeholt werden. Mein Wille gibt sich mir als das Allerrealste, als Realität schlechtweg zu fühlen.[274]) So läuft es bei Schopenhauer darauf hinaus, daß sich zur intuitiven Erfassung unseres Selbstes als Willens die Reflexion gesellt, daß wir an diesem Willen die einzige Quelle zur Ausfüllung des Wortes „Realität“ besitzen. Erst wenn uns diese Reflexion aufgegangen ist, hat es einen Sinn zu sagen, daß wir die übrigen Erscheinungen nach Analogie unseres Willens auffassen müssen. Alle Überlegungen im Sinne der Analogie würden in der Luft schweben, wenn der Wille nicht als einziges Mittel, das dem Begriff „Wirklichkeit“ Inhalt geben kann, feststünde.

Doch ist mit dem Gesagten die Rechtfertigung nicht erschöpft, die Schopenhauer der Ausdehnung des Willensprinzipes auf die gesamte Natur gibt. Wenn er schildert, wie der Wille in den verschiedenen Reichen der Natur und im Menschendasein seine Herrschaft ausübt, so erhält man den Eindruck, daß er sich schauend und nacherlebend in die Gestalten und Vorgänge der Natur- und Menschenwelt vertieft habe, und daß ihm dabei der Wille als das, was in ihnen drängt und flutet und stürmt, aufgegangen sei. Ohne die intuitive Versenkung in die Natur- und Menschenwelt, ohne gefühls- und phantasiemäßiges Sichhineinleben in ihre Gestalten und Vorgänge würde ihm nicht die unerschütterliche Gewißheit von dem Willen als dem innersten Kern der gesamten Welt zu teil geworden sein. So stoßen wir auf eine neue entscheidende Betätigung der Intuition in seiner Willenslehre: zu der intuitiven Selbsterfassung des eigenen Inneren gesellt sich die intuitive Versenkung in die Natur- und Menschenwelt. Diese zweite intuitive Tätigkeit scheint sich Schopenhauer freilich nicht zum

Bewußtsein gebracht zu haben. Wenigstens hebt er dieses wichtige Glied der Methode seiner Metaphysik nicht in seiner prinzipiellen Wichtigkeit, sondern nur in gelegentlicher Andeutung hervor.[275])

Wir wollen uns das intuitive Erschauen des Willens in der Außenwelt, wie Schopenhauer es ausübt, etwas genauer vorstellen. Er sieht, wie die Gewässer mit gewaltigem, unaufhaltsamem Drang der Tiefe zueilen; wie der Magnet sich beharrlich immer wieder zum Nordpol wendet; wie das Eisen ihm sehnsüchtig zufliegt; wie der Kristall schnell und plötzlich anschießt; wie die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; oder wie ein aus dem Gleichgewichte gebrachter Körper lange hin- und herrollt, bis er den Schwerpunkt wiederfindet. Wenn er dies alles mit forschendem Blicke betrachtet, und wenn er noch überdies am eigenen Leibe empfindet, wie jede Last, deren Streben zur Erdmasse dieser sein Leib aufhält, auf ihn unablässig drückt und drängt: so erkennt er in dem allen sein eigenes Wesen wieder, den Willen nämlich, der in dem Menschen beim Lichte der Erkenntnis seine Zwecke verfolgt, hier aber, in den schwächsten seiner Erscheinungen, nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt. Und wendet er seine Blicke der Tierwelt zu, so wird er staunend gewahr, durch welche unermeßliche Überzahl von Keimen sich die Gattungen erhalten; mit welcher unendlichen Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Üppigkeit überall für die Erhaltung des Lebens Sorge getragen ist. Und er gewahrt ferner die dringende Heftigkeit des Geschlechtstriebes, den regen Eifer und tiefen Ernst, mit welchem jedes Tier dessen Angelegenheiten betreibt; er betrachtet sinnend die instinktive Mutterliebe, deren Stärke so groß ist, daß sie, in vielen Tierarten, die Selbstliebe überwiegt; und besonders haftet sein Blick,

von der Tierwelt zum Menschen hinübergleitend, an der unglaublichen Angst und dem wilden Aufruhr, womit sich der Mensch gegen den Tod wehrt. Alle diese Erscheinungen geben ihm mit unwiderstehlicher Gewalt die Gewißheit, daß der Wille zum Leben „der Grundton ihres Wesens“ ist. Und eines noch ist es, woraus Schopenhauer in unmittelbar eindringlicher Sprache das rätsellösende Wort „Wille“ vernimmt. Ein gewisses Mißverhältnis drängt sich seiner Betrachtung auf: einerseits sieht er die endlose Mannigfaltigkeit der Gestalten der Tiere, die unerreichbare Künstlichkeit im Bau und Getriebe eines jeden Tieres und endlich den unglaublichen Aufwand von Kraft, Gewandtheit, Klugheit, Tätigkeit, den jedes Tier sein Leben hindurch unaufhörlich zu machen hat; anderseits hält er dem allen den kümmerlichen Glücks- und Wertertrag des tierischen Daseins gegenüber. Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes, allenfalls noch hier und da ein augenblickliches Behagen — das ist alles, wozu es das tierische Dasein an Wohlgefühl bringt. Auf der einen Seite also eine unbeschreibliche Künstlichkeit der Anstalten, ein unsäglicher Reichtum der Mittel, und im Gegensatze hierzu nirgends ein haltbarer Zweck, ein wirklicher Wert, sondern nur dürftige Lustgefühle. Vertiefen wir uns in dieses Schauspiel des tierischen Lebens, so geht uns die Wahrheit auf: „So objektiviert sich der Wille zum Leben“! Wir fühlen: ein blinder Lebenswille, ein gieriges Drängen ins Dasein spricht sich in diesem Mißverhältnis aus. Wenn trotz des erbärmlichen Lebensertrages doch alles darauf angelegt ist, Leben in möglichster Fülle und Leben um jeden Preis entstehen zu lassen, so muß ein blindes Willenstriebwerk die Natur vom tiefsten Grunde aus in Bewegung setzen. Und dieses Mißverhältnis tritt Schopenhauer auch entgegen, wenn er das menschliche Dasein betrachtet. Nicht nur die Insekten und Vögel, nicht

nur der Maulwurf und die Riesenschildkröte auf Java, sondern auch das Dasein und Getriebe der Menschen machen ihm das „Mißverhältnis zwischen der Mühe und dem Lohn“ in der grellsten Weise offenbar. Im Großen wie im Kleinen erblickt er „allgemeine Not, rastloses Mühen, beständiges Drängen, endlosen Kampf, erzwungene Tätigkeit mit äußerster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte.“ Teils Kriege, teils Unternehmungen des Friedens und Bestrebungen für das Gemeinwohl setzen die Völker in atemlose Hast: „alles treibt, die einen sinnend, die anderen handelnd, der Tumult ist unbeschreiblich.“ Was aber kommt dabei heraus? Ein Dasein voll Not, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langerweile, im glücklichsten Fall ein Dasein mit erträglicher Not und verhältnismäßiger Schmerzlosigkeit, „der aber auch sogleich die Langeweile aufpaßt.“ Und kann denn ein kurzer Aufschub des Todes, eine kleine Erleichterung der Not, Zurückschiebung des Schmerzes, augenblickliche Stillung des Wunsches auch nur irgendwie entschädigen für den so häufigen Sieg von Not und Schmerz und für den gewissen Sieg des Todes? Wo der Pessimismus Schopenhauers zur Darstellung kommen wird, werden wir die Nichtigkeit und Gequältheit des menschlichen Lebens ausführlicher kennen lernen. Hier genügt dieser kurze Hinweis auf das Mißverhältnis zwischen der Arbeit des Lebens und der Wertlosigkeit des Ergebnisses. Indem sich Schopenhauer in dieses schlimme Mißverhältnis schauend, nachfühlend, mitleidend vertieft, erblickt er im tiefen Grunde der Dinge den vernunftlosen, daseinshungrigen Willen an seiner rastlosen Arbeit. „Nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken“.[276])

11. Ich behaupte keineswegs, daß in dem Gesagten die Begründung, die Schopenhauer seiner Willensmeta-

physik gibt, erschöpfend enthalten ist. So müßten z. B. auch die übrigen pessimistischen Grundzüge, die Schopenhauer an dem erfahrungsmäßigen Weltbilde findet, als Gründe für die Willenslehre angeführt werden. Alles, was Schopenhauer über die Herrschaft der Dummheit, der Bosheit, des Zufalles, über die Fortschrittslosigkeit der Menschengeschichte, über das nichtige Wesen der Lust, über das Überwiegen des Schmerzes und der Langenweile, über die täuschenden Vorspiegelungen der Geschlechtsliebe sagt, dient rückwärts zur Befestigung der Grundlehre von dem blinden Weltwillen.[277]) Es sei also hier ein für allemal an dem weiterhin darzustellenden pessimistischen Weltbilde Schopenhauers diese methodische Wichtigkeit für seine metaphysische Grundlehre hervorgehoben. Und noch eines sei bemerkt: es wird von sämtlichen pessimistischen Zügen des Weltbildes rücksichtlich ihrer Verwertung für die Befestigung der Willenslehre die vorhin dargelegte Auffassung gelten, daß wir uns Schopenhauer dabei als schauend und erschauend zu denken haben. Natürlich meine ich nicht, daß der Wille von ihm ausschließlich durch intuitives Erschauen aus den verschiedenen Zügen des Erfahrungsdaseins herausgeholt wurde, und daß sich sonach nichts von logischer Arbeit eingemengt habe. Es versteht sich von selbst, daß Erwägungen, Zurechtlegungen, Verknüpfungen dabei in Menge vorkommen. Was ich sagen will, ist nur dies, daß das intuitive Verhalten zur Natur- und Menschenwelt in entscheidender Weise mitgesprochen hat.

12. Einen Zug an dieser metaphysischen Grundlegung pflegt Schopenhauer besonders hervorzuheben. Wir können in das Ding an sich nicht von außen eindringen; nur ein Weg von innen steht uns offen. Das Subjektive, so sagt er auch, gibt den Schlüssel zur

Auslegung des Objektiven. Er vergleicht die intuitive Selbsterfassung des Willens mit einem unterirdischen Gang, mit einer geheimen Verbindung, „die uns, wie durch Verrat, mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war". Wir müssen die Natur aus uns selbst, aus dem Versenken „in die stille, wiewohl dunkle Tiefe des Subjektes" verstehen lernen, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Darum macht er sich den Goetheschen Spruch zu eigen:

Ihr folget falscher Spur;
Denkt nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?

So ist also das uns mittelbar Bekannte durch das unmittelbar Bekannte auszulegen. Gibt es aber etwas, das uns so durch und durch vertraut wäre wie der Wille? Dieser ist, „das uns am genauesten und intimsten Bekannte". Die Naturkräfte stehen uns als ein unmittelbar nicht Zugängliches, als ein uns im wesentlichen Fremdes gegenüber. Sollen sie uns verständlich werden, so müssen wir zu dem uns am intimsten bekannten Vorgange greifen. Dieser ist einzig und allein geeignet, der Ausleger jedes anderen zu werden.

Entsteht j e d e idealistische Metaphysik durch Steigerung irgend einer Seite unseres Seelenlebens ins Unbedingte und durch Verlegung dieser so gesteigerten seelischen Tätigkeit nach außen, so gilt dies von Schopenhauer in ganz besonders hohem Grade. Während andere Metaphysiker den anthropologischen Ursprung ihres Weltprinzipes wie etwas Ungehöriges verbergen und ableugnen, legt ihn Schopenhauer mit voller Unbefangenheit dar und erblickt in ihm einen Vorzug seiner Philosophie. Er rühmt sich, daß er die Welt als „Makranthropos" nachgewiesen habe.[278])

Will man sich das vorherrschend Intuitive in der Entstehung von Schopenhauers Willensmetaphysik recht schlagend verdeutlichen, so mag man damit das Zustandekommen einer neueren Willensmetaphysik, des von Wundt aufgestellten Voluntarismus, vergleichen. Wenn Wundt in seiner Metaphysik zu der Annahme individueller Willenseinheiten gelangt und mit dem Ausblick auf einen Weltwillen schließt, so leitet ihn dabei überall ein vorsichtiges, stetiges Fortschreiten von dem Gegebenen aus zu immer weitergehenden Ergänzungen. Hier gibt es nichts Plötzliches, Überraschendes, nichts kühn Erschautes, nichts stoßweise Errafftes. Wiewohl auch bei Wundts Aufstellungen in gewissem Grade Intuition mitgeholfen haben muß, so ist doch seine Methode ausdrücklich durchweg eine Methode empirischen Anknüpfens und empirisch geleiteten Weiterführens, eine Methode, die die Erfahrungsreihen behutsam und zurückhaltend in transzendente Ideen ausmünden läßt.

Zwölfter Abschnitt.

Die Blindheit und Einheit des Weltwillens.

Alogismus und Pantheismus.

1. Schopenhauer rühmt von seiner Philosophie: während bei Kant das Ding an sich ein völlig Unbekanntes, ein x sei, habe er den Willen als das Ding an sich nachgewiesen. Der Wille, den alle seine Vorgänger ins Ideale warfen, sei vielmehr „das schlechthin Reale". Der Wille ist allein das rechte Ende des Fadengewirres, der wahre Eingang des Labyrinthes. Nur das Zauberwort „Wille" bringt Philosophie und Erfahrungswelt zu durchgängiger Übereinstimmung. Der Wille ist „das wahre *ποῦ στῷ* der Metaphysik"; der Wille ist der „Herr der Welten".[279])

Jetzt gilt es, die metaphysische Eigenart des Willensprinzipes schärfer ins Auge zu fassen. Vor allem fällt an ihm der schroffe Gegensatz zu allem Vernünftigen und Logischen auf. Schopenhauers Weltwille hat an sich mit Vernunft, Intelligenz, Erkenntnis, Bewußtsein, Gesetz, Ordnung, Zusammenhang nichts zu schaffen. Er ist ein vernunftloser, blinder Drang. Schopenhauers Philosophie ist ein kühner Versuch, die Welt als Erscheinung einer alogischen Macht zu betrachten, den Weltzusammenhang vom Vernunftlosen aus zu verstehen.

Schon die Geschiedenheit des Willensbereiches von allen Formen des Satzes vom Grunde bezeugt unzweideutig die alogische Beschaffenheit dieser metaphysischen Welt. Der Satz vom Grunde bedeutet bei Schopenhauer den Inbegriff alles Vernünftigen, logisch Geordneten, rational Verknüpften. Ist der Wille dem Satze vom Grunde entrückt, so ist er hiermit zu einem irrationalen Abgrund, zu einem alogischen Ungeheuer gemacht. So finden wir denn in der Tat den Willen bei Schopenhauer als „blind“, „unvernünftig“, „grundlos“ gekennzeichnet. Und wenn er dem Willen absolute Freiheit zuerkennt, so kommt darin ebenfalls der Gegensatz zur Vernunft zu Tage. Die Vernunft bindet; das Vernünftige ist innerlich notwendig. Der Wille dagegen ist aller Notwendigkeit, auch der inneren, ledig, er ist „schlechthin frei“, er ist „allmächtig“.

Wir haben soeben das Fernhalten aller Formen des Grundes ins Auge gefaßt. Lenken wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf eine damit unmittelbar zusammenhängende Seite, auf den Gegensatz des Willens zum Vorstellen, so drängt sich uns gleichfalls die alogische Natur des Willens auf. Immer und immer wieder schärft Schopenhauer ein, daß der Wille an sich ohne Vorstellen, Erkennen und Bewußtsein sei, und daß dies alles als etwas Sekundäres, Nichtmetaphysisches nur unter gewissen Umständen zum Willen hinzutrete. Er sagt geradezu: „Der Grundzug meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntnis“.[280])

Im besonderen ist ihm daran gelegen, daß alles, was Zweck und Ziel ist, von dem Wesen des Willens fern gehalten werde. In der Erscheinungswelt freilich hat jeder Willensakt, wie er in das kausale Gefüge hineingestellt ist, auch seinen bestimmten Zweck. Das gesamte Wollen dagegen hat keinen Zweck. Abwesen-

heit alles Zieles, aller Grenzen gehört zum Wesen des Willens. So stellt sich für Schopenhauer der Wille als ein Streben ohne Ziel, ohne Rast, ohne Ende dar, als ein ewiges Werden und ein endloser Fluß.[281]) Und denkt man nun gar an die pessimistischen Beschreibungen, die er von dem Drängen und Jagen des Willens gibt, so erscheint dieser erst recht als etwas Wildes, Ungestümes, Finsteres.

2. Jetzt zeigt sich die Stellung von Schopenhauers Willenslehre innerhalb der nachkantischen Metaphysik deutlicher als bisher. In weit überwiegender Weise läßt diese die Welt in einem als Intelligenz und Vernunft charakterisierten Prinzipe begründet sein. Dies gilt nicht nur von Hegel, sondern auch von Fichte und dem jungen Schelling. Fichtes Ich ist zwar durch und durch Wollen, aber dieses Wollen ist wurzelhaft eins mit Vernunft, von Vernunft durchleuchtet und gehalten. Und Schellings identisches Absolutes ist zwar über den Gegensatz von Natur und Geist hinausgehoben, in Wahrheit aber steht es doch auf Seite der Vernunft und des Geistes. Am unverhülltesten tritt die Vernunftnatur des Weltgrundes bei Hegel hervor: hier ist die Welt nach Form und Gehalt nichts als Vernunft. Das Leben der Welt ist Selbstentwicklung des ewigen Logos.

Die eigentümliche Stellung Schopenhauers besteht nun eben darin, daß er allen diesen rationalistischen Auffassungen vom Weltgrunde als metaphysischer Irrationalist gegenübertritt. Sein alogisches Gewißheitsprinzip führt ihn zu einem alogischen Weltgrunde. Er will die Welt aus dem Drange des Lebenstriebes verstehen. Er verwendet das dunkle, brutale Lebensgefühl dazu, um die Welt zu deuten. Er verabsolutiert nicht die Vernunft, sondern den pochenden Lebensdrang. Hiermit hat Schopenhauer dem geschichtlichen Gange der Metaphysik ein N e u e s einverleibt.

Niemals war vor ihm geradezu die blinde Lebensgier, das Leben um des Lebens willen zur letzten Welttiefe gemacht worden. Man darf nicht etwa auf den Materialismus hinweisen. Muß man auch urteilen, daß die kleinsten materiellen Teilchen oder die Naturkräfte vernunftlos sind, so ist dies doch nur eine Folgerung. In der materialistischen Metaphysik ist keineswegs die Vernunftlosigkeit als solche zum Kerne des Daseins gemacht. In anderen Gestalten der Metaphysik wiederum — man denke an Plato oder auch an Jakob Böhme — wird neben Vernunftvollem auch Vernunftloses als weltbegründend angesehen. Schopenhauer dagegen läßt sein alogisches Prinzip nicht nur an der Weltgrundlegung teilnehmen, sondern er hat den Mut, dem blinden Lebenswillen einzig und allein die Schuld an dem Dasein aufzubürden. Besonders Simmel hat auf dies in der Vernunftlosigkeit des Weltwillens gelegene Neue scharfe Lichter fallen lassen. Er hat Recht, wenn er Schopenhauer „zu den Entdeckern einer neuen Möglichkeit, das Dasein zu deuten", zählt.[282])

Wenn man die nackten metaphysischen Prinzipien ins Auge faßt, läßt sich kaum ein schrofferer Gegensatz denken als der zwischen Hegel und Schopenhauer. Bei Hegel gibt die ewige Vernunft dem Seienden nicht nur Form und Gesetz, sondern das Seiende ist auch nach Gehalt und Substanz nichts als Vernunft; die Welt entspringt bei ihm aus Stille und Klarheit, aus dem Maße und Gesetze des Logischen. Bei Schopenhauer dagegen wird die Vernunft unter die letzten Ausläufer des Daseins verwiesen, und alles Sein quillt aus einem dunklen, wüsten Abgrund voll leidenschaftlicher, ungezügelter Gewalten. Er findet es unehrlich, angesichts einer Welt, in der die lebenden Wesen nur dadurch bestehen, daß sie einander auffressen, von einem allweisen und allgütigen Gott zu reden.[283])

Besonders Hartmann hat in vielen seiner Schriften

auf den Gegensatz von Hegel und Schopenhauer schlagende Lichter geworfen. Hegels Panlogismus und Schopenhauers Pantheismus gelten ihm als zwei Einseitigkeiten, deren getrennte Ausbildung in der Entwicklung des philosophischen Denkens nötig war, damit die Notwendigkeit einleuchtend werde, die beiden Einseitigkeiten durch einander zu ergänzen und in ein System zu verknüpfen. Dieses System findet Hartmann in der späteren Schellingschen Philosophie. Er ist mit Erfolg bemüht gewesen, die positive Philosophie Schellings als Einheit von Hegel und Schopenhauer darzustellen.[284]) In der Tat versuchte Schelling in seiner späteren Philosophie, die Wirklichkeit aus dem Zusammen zweier Prinzipien: des unlogischen Willens und der willenslosen Idee, zu verstehen; freilich ohne die Ausbildung jenes ersten Prinzips durch Schopenhauer zu kennen. Sich selbst aber betrachtet Hartmann als bewußten Weiterbildner und als Vollender der in Schelling keimartig vorhandenen Einheit von Hegel und Schopenhauer. Und es muß anerkannt werden, daß seine Philosophie in ihrer metaphysischen Grundlage eine originelle und tiefdurchdachte Einheit von Idee und Wille, Logismus und Alogismus, allerdings mit starkem Überwiegen der logischen Seite, darstellt.

3. Es gibt Kritiker Schopenhauers, wie beispielsweise Haym[285]), in denen sich alles gegen die Gleichsetzung des Wesens der Welt mit dem Willen auflehnt und empört. Mir dagegen scheint in seiner Weltdeutung eine relative Wahrheit zu liegen. Das Weltbild drängt von zahlreichen wesentlichen Zügen aus mit unwiderstehlicher Gewalt zu der Annahme, daß der Weltgrund nicht durch und durch vernünftig sei, sondern eine irrationale Seite als wesenhaft und mitentscheidend in sich habe. Ich sehe geradezu einen der heiligen Urgedanken der Menschheit in der Überzeugung, daß der

Kern der Welt eine abgrundartige Tiefe, ein Nichtseinsollendes, Verkehrtes, Furchtbares in sich schließe. Schon bei Anaximander leuchtet dieser Gedanke durch; denn er läßt alles Einzeldasein auf Schuld gegründet sein. Dann ist Heraklit zu nennen: für ihn ist Einheit und Harmonie überall zugleich Selbstentzweiung; und sein ganzes Philosophieren ist ein schweres Ringen mit den irrationalen Geheimnissen der Welt. Weiter ist an das der Liebe zugesellte Prinzip des Hasses bei Empedokles, sowie an das den Ideen gegenüberstehende rätselvoll dunkle Prinzip des Nichtseins bei Plato zu erinnern. Blicken wir sodann in die neuere Philosophie, so tritt uns gleich beim Eingange die kühne Theosophie Böhmes entgegen. Sein Denken — kindlich und titanenhaft zugleich — ist von dem Grundgedanken bewegt, daß alle Wirklichkeit im letzten Grunde irrational gebrochen sei, daß zum Weltleben Finsternis und Härte, Zorn und Grimm, Widervernunft und Nichtseinsollendes als Triebkraft und Untergrund gehöre. Und wer zu sehen im stande ist, wird diesen Gedanken nicht nur bei Mystikern vom Schlage des späteren Schelling, sondern auch, trotz aller Vernunftvergötterung, bei Hegel finden. Seine ganze Welt wird von dem Prinzip der „Negativität" beherrscht. Hegel sieht zwar in Negation und Widerspruch das Auszeichnende der Vernunft; in Wahrheit aber kommt darin, freilich in logischer Maske und Verblassung, der irrationale Stachel, der durch alles Dasein geht, zum Ausdruck. Aber nicht nur die abendländische Philosophie, sondern auch die der Inder müßte herangezogen werden, um jenen Urgedanken der Menschheit in seiner Macht und Verbreitung aufzuweisen. Gerade die Metaphysik der Inder ist von irrationalistischen Gedankenströmungen wahrhaft durchsetzt.[286])

Indessen wenn man auch in der Anerkennung eines metaphysischen Irrationalen in der Welt eine bloße

Verirrung sehen sollte, so bliebe davon doch eine andere große Seite in Schopenhauers Metaphysik unberührt. Dadurch, daß er den Willen als Kern der Welt erfaßt, gelingt es ihm, aus seiner Metaphysik eine im höchsten Grade lebensvolle Welt hervorgehen zu lassen. Es gibt in der Tat kein Mittel, wodurch uns das Lebendige der Welt so fühlbar zum Bewußtsein gebracht würde wie durch den Willen. Wenn wir unserer Wirklichkeit in der eindringendsten, zwingendsten, sozusagen wirklichsten Weise inne werden wollen, so müssen wir uns in unseren Strebungen, Begehrungen, Leidenschaften, Entschlüssen, in unserer Tatenlust und Willenskraft erfassen. So kommt es, daß man sich in Schopenhauers Metaphysik wie mitten im Fluten des Lebens, mitten in der Werdelust und im Jugendungestüm der zeugenden Urkräfte fühlt. Wenn wir den Erdgeist im Faust von den Lebensfluten reden hören, in denen er auf- und abwallt, von dem wechselnden Weben und glühenden Leben, so kann uns dabei das Weltbild der Schopenhauerischen Philosophie als innerlich verwandt vor Augen stehen. Überhaupt zeigt die Dichtung des Sturmes und Dranges manchen Anklang an die Philosophie des Lebensdranges bei Schopenhauer. So entwickelt Heinse im Ardinghello eine Philosophie des Naturrausches, in der deutlich zu Tage tritt, daß dabei der Dichter sein eigenes hochgestimmtes Lebensungestüm als Schlüssel für seine Weltdeutung benutzt hat. Aus der Zeit der Frühromantik aber kann auf Tiecks William Lovell hingewiesen werden. In den mannigfach wechselnden philosophischen Phantasien Lovells stößt man besonders oft darauf, daß er den Lebensjubel und Wollustdrang, den er in sich fühlt, als das Triebrad alles Seins betrachtet.

4. Schopenhauer glaubt: mit dem Willen sei auch unmittelbar seine intelligenzlose, blinde Natur gegeben.

Hier, so scheint es mir, liegt ein metaphysischer Grundirrtum vor. Ich finde in dem Wollen als solchem nichts, was von sich aus auf das Merkmal des Unvernünftigen hinwiese. Das Wollen kann sich ebensowohl mit Vernunft als mit Unvernunft verbinden. Wollen liegt nicht nur im blinden Lebensdrang und wüsten Lebenstaumel, sondern auch im guten, geordneten, lichtvollen Streben. Darin hat Schopenhauer Recht, daß die Wirklichkeit nach Analogie des Willens zu denken ist. Dagegen muß es erst durch erfahrungsmäßige Betrachtung des Weltbildes und hieran sich knüpfende metaphysische Erwägung entschieden werden, ob und inwieweit der Willensgrund alles Daseins als vernünftig oder unvernünftig anzusehen ist. Und da wird man wohl, wie ich schon vorher sagte, schließlich auf eine Metaphysik kommen müssen, die den Weltgrund als vernünftiges und doch zugleich irrational gebrochenes Wollen auffaßt.

Schon hier muß die Frage aufgeworfen werden, ob es wohl gelingen könne, lediglich von dem unvernünftigen Willen aus die Welt in ihrer erfahrungsmäßigen Beschaffenheit zu verstehen. Wohin wir in der Welt blicken, überall ist Kausalität, Gesetz, Ordnung, sehr häufig auch Zweckmäßigkeit zu finden. Wie aber soll dies alles als Äußerung oder Erscheinung eines nur vernunftlosen Prinzips verstanden werden? Der unvernünftige Lebensdrang enthält nicht nur nichts, wodurch auch nur nahegelegt würde, daß er sich als Gesetz und Ordnung darleben könne; sondern er scheint vielmehr geradezu zu einer aller Gesetzmäßigkeit spottenden Welt hinzuführen. Bei Schopenhauer ist der Wille nicht nur relativ, sondern schlechtweg vernunftlos; er ist aller Logik bar. Versucht man diesen Gedanken zu verwirklichen, so wird man sich den Willen als ein Gebiet des unbedingten Zufalls, als einen Abgrund haltlosester Willkür, grundlosester Wüstheit vor-

zustellen haben. Hartmann hat für die alogische Seite seines Absoluten mit vollem Bewußtsein diese Folgerung gezogen. Und auch Schopenhauer ist auf dem besten Wege, sich dazu zu bekennen, wenn er seinem Willen Grundlosigkeit, Fernbleiben jeder Notwendigkeit, unbedingte Freiheit, Allmacht, „Aseität“ zuschreibt. Der ewig freie Wille kann die Welt ebensogut wollen als nicht wollen.[287]) So ist Schopenhauers Wille im Grunde auf zuchtlosen Zufall gestellt. Wie aber soll sich hieraus Kausalität und Ordnung als seine Erscheinungshülle ergeben?

Da ist es denn nicht zu verwundern, daß Schopenhauer seinen Willen, um die geordnete Erfahrungswelt als seine Erscheinung verständlich zu machen, sich so benehmen läßt, als ob er vernünftig wäre, als ob Logik, Zusammenhang, Gesetz zu seinem Wesen gehörte. Unvermerkt gibt der Wille seine irrationale Natur auf und wirkt wie ein sogar mehr als leidlich vernünftiges Wesen. Schopenhauer glaubt noch immer den blinden Willen vor sich zu haben; unter der Hand aber hat dieser sich ihm in einen Willen verwandelt, dessen Wege und Ziele von einer ihm innewohnenden Vernunft eingegeben zu sein scheinen. Alles, was er über die Objektivation des Willens und über die Ideen sagt, beweist diesen Abfall des Willens von seiner irrationalen Natur. Man wird indessen diesen Abfall als einen glücklichen bezeichnen müssen. Denn auf diese Weise vermag Schopenhauer auch der vernunftvollen Seite der Welt, wenigstens in gewissem Grade, gerecht zu werden, und er mildert hiermit selbst die Einseitigkeit, die in seinem alogischen Weltprinzip liegt. Eine Fülle bedeutsamer Ausführungen und Bemerkungen über Sinn und Zusammenhang der Welt ist nur durch diesen Bruch mit der Folgerichtigkeit möglich geworden. Die folgenden Abschnitte werden uns in reichem Maße das vernunftvolle, hellsehende Wirken und Walten des Weltwillens vor Augen führen.

5. Neben der Vernunftlosigkeit drängt sich am Willen die Einheit als entscheidende Eigenschaft auf. Schopenhauers Philosophie ist vom Drange nach metaphysischer Einheit derart beherrscht, daß er in dieser Hinsicht auf demselben Boden mit den Veden, den Eleaten, Spinoza und den nachkantischen Vernunft-Metaphysikern und unter diesen wieder besonders mit dem jugendlichen Schelling steht. Auch Schopenhauer bekennt sich zu der „großen Lehre vom ἓν καὶ πᾶν“.[288])

Die Einheit des Willens ist für Schopenhauer schon damit gegeben, daß der Wille über alle Formen der Erscheinungswelt, über Raum und Zeit, über alle Vielheit und Teilung hinausgerückt ist. Freilich könnte man nun sagen: der Wille dürfe, wenn es verboten ist die Vielheit auf ihn anzuwenden, auch nicht als einheitlich hingestellt werden; denn die Einheit sei gleichfalls eine uns nur aus der Erscheinungswelt bekannte Form. Schopenhauer macht sich selber diesen Einwand. Darum lehrt er: der Wille ist Einer, „jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird; noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist; sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit liegt“.[289])

So führt also für Schopenhauer der Phänomenalismus zu der unausweichlichen Folgerung, daß von dem Willen alle Vielheit fernzuhalten sei. Die Vielheit hat „ihre Wurzel in der Erkenntnisweise des Subjekts“; dem Willen als der inneren sich in den Dingen kundgebenden „Urkraft“ ist sie fremd. Er ist weder durch die Vielheit der Individuen, noch durch die Trennung der Gattungen irgendwie berührt. Was sich in Millionen Gestalten von endloser Verschiedenheit darstellt, ist dieses Eine Wesen; es steckt hinter allen jenen Masken und führt so das bunteste und barockeste Schauspiel

ohne Anfang und Ende auf. Besonders schroff tritt die Bedeutung der Einheit des Willens hervor, wenn er sie als Unteilbarkeit bezeichnet. „Nicht ist etwan ein kleinerer Teil von ihm im Stein, ein größerer im Menschen"; denn das Verhältnis von Teil und Ganzem gehört ausschließlich dem Raume an und hat keinen Sinn mehr, sobald man den Willen in Betracht zieht. Der Wille „offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche wie in Millionen; ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn". Raum und Zeit sind nur „Vervielfältigungsgläser". Er selbst ist „in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungeteilt gegenwärtig". Er ist in jedem Wesen, auch dem geringsten, so vollständig vorhanden, wie in allen, die je waren, sind und sein werden, zusammen genommen. Wenn, per impossibile, ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, so müßte mit ihm die ganze Welt untergehen.[290])

6. Hiernach ist Schopenhauers Philosophie übertriebene Einheitslehre, einseitiger Pantheismus. Nur darf man θεός in dem Worte „Pantheismus" nicht in christlichem Sinne, sondern muß es als geistiges Weltprinzip überhaupt nehmen. Einseitig aber ist sein Pantheismus aus zwei Gründen. Erstens darum, weil das Einheitsprinzip keine Richtung auf Gestaltung und Entwicklung, keinen Trieb zu Scheidung und Gegensatz in sich schließt. Mit Verachtung weist Schopenhauer alle Metaphysik des Werdens und der Entwicklung von sich.[291]) Der Wille ist, wie Schellings Absolutes und Spinozas Substanz, eine unterschiedslose, unbedingt gleichförmige, in sich nicht entwickelte, in sich unbewegte, leere Einheit. Fragt man nach dem den verschiedenen Erscheinungen zu Grunde liegenden Wesen, so erhält man beständig dieselbe langweilige, in keiner

Hinsicht fördernde Antwort: der eine, ganze, ungeteilte Wille. So steht der Wille dem Reichtum der Erscheinungswelt im Grunde beziehungslos und gleichgültig gegenüber, ohne die Fähigkeit, ihn an sich zu knüpfen und zu ordnen. Die Erscheinungswelt ist eine seltsame äußerliche Hülle, in die sich der Weltwille kleidet. Damit hängt das Zweite zusammen, daß alles Wesen und alle Wirklichkeit in den einen Willen fällt, die Erscheinungsfülle dagegen nur Vorstellung, Schein und Traum ist. Die Erscheinungen sind nach den Prinzipien Schopenhauers keineswegs Wesensoffenbarungen, Lebensauswirkungen der Urkraft; dies werden sie bei ihm nur durch weiterhin zu betrachtende Inkonsequenz; grundsätzlich sind sie bloße Nichtigkeiten, flatternde Umhängsel und wallende Nebelhüllen des ewig Ureinen. Die prangende Erscheinungsfülle ist ein haltloser Taumel, in dem als ohnmächtiger Kern einzig der einförmige, leere Urwille wohnt.

Ich sagte: es sei eine glückliche Inkonsequenz Schopenhauers, daß er seinem Alogismus nicht treu bleibe. Das Gleiche gilt von der allzu straffgespannten Einheitslehre. Aller Anspruch, der Erscheinungswelt nahe zu kommen und sie zu verstehen, müßte preisgegeben werden, wenn Schopenhauer bei seiner Lehre von der unbedingten Einheit des Willens beharrte. Die Behauptung der gleichförmigen Einheit des Weltgrundes führt nicht den kleinsten Schritt an die Erscheinungen heran, geschweige denn in ihre Eigentümlichkeit hinein. Ähnlich wie er in der weiteren Entfaltung seiner Philosophie den vernunftlosen Willen sich wie vernünftig gebärden läßt, pflanzt er dem schlechthin einen Willen weiterhin doch Trieb zur Vielheit, Entwicklung zur Mannigfaltigkeit ein. So kommt es, daß sich in Schopenhauers Welt zwischen der öden Willenseinheit und den individuellen Erscheinungen eine Mittelwelt einschaltet, wo der Wille einerseits seine Wesenseinheit

behält, anderseits sie zu einer Stufenfolge von Entwicklungsformen auseinanderlegt. Es ist dies das Reich der Willensobjektivationen, der Ideen. Weitere Abschnitte werden davon handeln.

Schopenhauer hat einen heftigen Widerwillen gegen den Ausdruck „Pantheismus". Dies kommt daher, weil er bei ϑεός nur an ein persönliches, allweises, allgütiges Wesen, also bei Pantheismus an ein System des vollendeten Optimismus denkt. Darum gilt ihm der Pantheismus als eine Verschlechterung des Theismus, als etwas geradezu Absurdes. Gott will seine Herrlichkeit zeigen und verwandelt sich in diese von schrecklichen, scheußlichen Erscheinungen erfüllte Welt! Er verwandelt sich unter anderem in die Gestalt von sechs Millionen täglich gepeitschter Negersklaven! Das müßte ein übel beratener Gott sein, der sich keinen besseren Spaß zu machen verstünde! Aber der Pantheismus enthält auch einen Widerspruch in sich. Denn ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern ein Unbegriff, ein mißbrauchtes Wort. Pantheismus ist daher „eine höfliche Wendung", eine „Euphemie für Atheismus". Dazu kommt dann noch, daß ihm durch den Pantheismus alles Ethische unmöglich zu werden scheint. Bei dem allen aber gesteht Schopenhauer zu, daß er etwas Wesentliches mit dem Pantheismus gemein habe: das ἓν καὶ πᾶν. Er stimme mit den Eleaten, Scotus Erigena, Giordano Bruno und Spinoza darin überein, daß das innere Wesen in allen Dingen schlechthin eines und dasselbe sei. Darum begrüßt er es auch, daß in seinen Tagen der Pantheismus zur herrschenden Denkungsart der Gelehrten und selbst der Gebildeten geworden ist.[292]) So ist es denn gemäß dem Sinn, den Schopenhauer selbst mit dem Wort „Pantheismus" verbindet, nicht unbegründet, seiner Willenslehre diese Bezeichnung zu geben.

7. Wir haben schon zu Beginn des vorigen Abschnittes gesehen, daß das metaphysische Erkennen bei Schopenhauer einen erkenntnistheoretischen Widerspruch bedeutet. Dieser Widerspruch läßt sich folgendermaßen ausdrücken. Ist der Wille wirklich das Ding an sich, so kann er nicht Gegenstand des Erkennens sein; denn Erkennen ist Vorstellen, der Wille liegt aber außerhalb aller Formen des Vorstellens. Gibt es dagegen ein Erkennen des Willens, so kann dieser erkannte Wille unmöglich das Ding an sich sein; denn was im Erkennen vorkommt, ist ebendamit in die Formen des Vorstellens eingegangen.

Es ist kein Zweifel, daß sich bei Schopenhauer im Laufe seiner Entwicklung das Bewußtsein von dieser Schwierigkeit einfand und verschärfte. Besonders im zweiten Bande des Hauptwerks und in seinen Briefen kommt er auf diese Schwierigkeit zu sprechen.[293]) Unter dem Drucke dieses Bewußtseins nun bildet sich bei ihm die Neigung aus, am Willen den Charakter des Dinges an sich herabzudrücken und ihn näher an die Erscheinungswelt heranzubringen. So treffen wir denn bei ihm in späterer Zeit auf zahlreiche Äußerungen, denen gemäß der Wille nicht so recht eigentlich, sondern nur einigermaßen das Ding an sich sein soll. Der Wille soll nur das schon in Erscheinungshülle gekleidete Ding an sich sein. Indem uns das Ding an sich als Wille erscheint, hat es seine Schleier zwar großenteils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. Denn dem Willen haftet noch die Form der Zeit an, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Der Willensakt ist demnach „nur die nächste und deutlichste E r s c h e i n u n g des Dinges an sich“. Oder er sagt auch: der Wille „ist Ding an sich bloß in Bezug auf die Erscheinung“. Der Wille ist freilich Ding an sich, aber er ist es „bloß relativ“, das heißt: „in seinem Verhältnis zur Erscheinung.“ Im Willen

stellt sich das Ding an sich „in der allerleichtesten Verhüllung“ dar. Die Lehre vom Willen bietet keine erschöpfende, bis auf den letzten Grund gehende Erkenntnis des Dinges an sich, sondern nur ein „gewisses Verständnis der Welt und des Wesens der Dinge“. Ja, sie ist nur „eine parabolische Übersetzung in die Formen der Erkenntnis.“ 294)

Das Verlegenheitsvolle und Sichselbstaufhebende ist allen diesen Wendungen an die Stirn geschrieben. Denn ist der Wille ein uns in Erscheinungsform gegenübertretendes Etwas, ein nur „relatives“ Ding an sich, so ist er eben schlechterdings nicht das Ding an sich. Was in die Vorstellungsform eingegangen ist und sich uns so darbietet, läßt uns eben damit über das dahinterliegende Ding an sich gänzlich im Ungewissen. Mag auch Schopenhauer versichern, die verhüllende Vorstellungsform sei eine ganz leichte, so ist der Wille doch damit in eine ganz andere Daseinsweise entrückt. Auch eine ganz leichte Verhüllung ist auf dem erkenntnistheoretischen Boden Schopenhauers eine völlige Verhüllung. Wir haben es hier sonach mit einem nachträglichen Abschwächungsversuch zu tun, der nicht nur mit dem prinzipiellen Standpunkt Schopenhauers unverträglich, sondern auch in sich selber unhaltbar ist.

Es ist diese Wandlung indessen nicht so zu verstehen, als ob Schopenhauer in späterer Zeit ausschließlich und folgerichtig diese herabgedrückte Ansicht vom Willen in seinem Verhältnis zum Ding an sich vertreten hätte. Vielmehr finden sich in den späteren Schriften neben dieser Abschwächung unzählige Stellen, an denen er genau so wie früher den Willen einfach dem Ding an sich gleichsetzt. Im zweiten Bande des Hauptwerks nennt er den Willen das Allerrealste, den Kern der Realität selbst. Und ebenso heißt es in den Parerga: das Ding an sich ist allein der Wille, lauterer Wille. 295) Schopenhauer beruhigte sein logisches Gewissen durch

das Hervorheben jener Abschwächung; doch ließ er diese Abschwächung keinen Einfluß haben auf die Grundfesten seiner metaphysischen Überzeugung. In dem Willen steckt doch trotz alledem, so sagte er sich, das Ding an sich; die Erscheinungshülle an ihm ist Nebensache.

8. Hiermit verknüpft sich ein anderer Abschwächungsversuch. Wenn vom Erkennen behauptet wird, daß es geradezu und ohne weiteres das Ding an sich erfaßt, so ist das ein gar zu schroffes Überspringen der im Erkennen liegenden Vorstellungsschranken. Schopenhauer liebt es daher, die transzendente Natur des metaphysischen Erkennens zurücktreten und es gewissermaßen harmloser erscheinen zu lassen. Das metaphysische Erkennen ist bei Schopenhauer tatsächlich transzendenter Art; es erhebt den Anspruch, die Grenzen des Vorstellens und der Erscheinung zu überschreiten; und er selbst gibt dies zuweilen zu. So bezeichnet er die Erkenntnis von der Einheit des Willens als transzendent; und er setzt hinzu, daß sie mit den Funktionen unseres Intellekts nicht eigentlich zu erfassen sei. Aber es sind doch zumeist die ganz besonders weit die Möglichkeit der Erfahrung überschreitenden Fragen, denen er transzendente Natur zuschreibt; so weist er die Frage von der Fortdauer nach dem Tode, ferner die Betrachtungen über die Planmäßigkeit im Lebenslaufe dem Gebiete des Transzendenten zu. Sobald sich dagegen das metaphysische Erkennen nicht bis an solche äußerste Grenzen wagt, gilt es ihm als immanent. Weil der Wille den Erscheinungen in metaphysischem Sinne immanent ist, bezeichnet Schopenhauer auch das hierauf gehende Erkennen als immanent. Aus der metaphysischen Immanenz wird eine erkenntnistheoretische. So sagt er denn von seiner ganzen Philosophie, daß sie immanenter Dogmatismus sei; denn sie

gehe nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus; sie überfliege nirgends die Erscheinungen, um „im grenzenlosen Gebiet leerer Fiktionen“ zu landen. Besonders scharf hebt er in seinen Briefen den immanenten Charakter seiner Philosophie hervor: er rede nie von Wolkenkuckucksheim, sondern nur von dem dieser Welt immanenten, in dieser Welt erscheinenden Ding an sich. Es liegt hierin, wie gesagt, eine gewisse Wahrheit; insofern nämlich seine Metaphysik einen pantheistischen Charakter hat. Erkenntnistheoretisch aber betrachtet, ist sie, wie jede andere, transzendent. Wenn er sie dennoch als immanent bezeichnet, so liegt das unwillkürliche Bedürfnis zu Grunde, den Widerspruch, der gemäß den Grundlagen seiner Lehre in dem Erkennen des Dinges an sich steckt, abzustumpfen und zu verbergen. Dies ist auch der Fall, wenn er so häufig die Bescheidenheit seiner Philosophie hervorhebt: er maße sich nicht an, das Dasein aus seinen letzten Gründen zu erklären, oder: seine Philosophie sei keine Allwissenheitslehre.[296])

9. Unter allen die Entwicklung der Philosophie Schopenhauers betreffenden Fragen nimmt wohl die nach dem Ursprunge seiner metaphysischen Grundlehre die wichtigste und interessanteste Stelle ein. Theodor Lorenz hat in seinem Schriftchen „Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers“ diese Frage in sorgfältiger und der Hauptsache nach überzeugender Weise behandelt.[297]) Nur auf das Allerwichtigste sei hingewiesen. Vor allem ist festzustellen, daß in der Dissertation von 1813 die Lehre vom Willen als Ding an sich noch nicht vorkommt. Und in einer Äußerung von 1812 stellt er der Natur als dem schlechthin Notwendigen und ewig Treuen geradezu den Willen entgegen, „der irren können muß“.[298]) Das Ding an sich war ihm damals noch weit mehr Geheimnis, weit un-

faßbarer und entrückter als später, wo er es dem Willen gleichsetzte. Man darf daher sagen, daß der Schopenhauer von 1813 der Kantischen Philosophie mit ihrer Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich noch bedeutend näher stand. Ja es scheint, daß er sich um jene Zeit, vielleicht unter dem Einflusse des Göttinger Professors Gottlob Ernst Schulze, zu dem Ding an sich noch ablehnender als Kant verhielt. Spricht er doch von dem „berüchtigten“ Ding an sich![299]) Und in seinen Bemerkungen zu Kant sagt er ungefähr um dieselbe Zeit, daß das Ding an sich die schwache Seite der Kantischen Lehre bilde und im Grunde ein inhaltloser Begriff sei, der sich in Null auflöse.[300]) Indessen war doch für ihn in seinem Denken und Sinnen die Willensmetaphysik genug nahegelegt. In der Dissertation tritt die Zerlegung des Ichs in ein erkennendes und ein wollendes bedeutsam hervor. Ja er weist mit Affekt darauf hin, wie wenig es bei uns auf das Erkennen und wie ganz und gar auf das Wollen abgesehen sei. Und in seinen noch etwas früheren Aufzeichnungen zu Schelling stellt er die Begebenheiten und das Wollen einander gegenüber. Das Geschehende sei die nichtige und spaßhafte, der Wille die reale und ernsthafte Seite des Lebens. Am merkwürdigsten aber ist eine Stelle in seinen Bemerkungen zu Fries. Hier erhebt er dagegen Einspruch, daß der Wille der Natur zugeordnet werde. „Mein Wille ist absolut, steht über alle Körperlichkeit und Natur, ist ursprünglich heilig und seine Heiligkeit ohne Schranken.“ Meine Freiheit ist „ein absolutes Gesetz, und für sie ist kein Unmögliches“.[301]) Man sieht: es ist alles darauf vorbereitet, daß der Wille ausdrücklich in die Stelle des Dinges an sich einrücke. Es kommt hierfür nur darauf an, daß das Übersinnliche und Ewige aus der Mystik des Unfaßbaren, Namenlosen und Allzufernen heraustrete, in die es der jugendliche Schopenhauer gehüllt hatte. Ich werde an einer späteren

Stelle von diesem Sehnsuchts-Mystizismus, der in den frühesten Aufzeichnungen Schopenhauers hervortritt, sprechen.[302])

Bald nach Abfassung der Dissertation tritt die entscheidende Wendung bei Schopenhauer ein: das Ewige und Übersinnliche wird aus seiner allzu romantischen Transzendenz in die Nähe der Natur gezogen und geradezu in das Herz der Erscheinungswelt gerückt. Jetzt kann das Wesen der Welt in den Willen gesetzt werden. Schon aus dem Jahre 1814 besitzen wir Äußerungen von ihm, in denen er den Willen als das Ding an sich, die Welt als die Sichtbarkeit des Willens und die Willensverneinung als den Weg der Erlösung bezeichnet. Nur wenige Jahre also dauerte bei ihm die skeptisch-mystische Ablehnung der Erkennbarkeit des Dinges an sich. Übrigens unterwarf er zunächst, als die Wendung bei ihm eintrat, den Willen als Ding an sich dem „Gesetz der Motivation“, wie eine Aufzeichnung aus dem Jahre 1814 beweist. Das „Wollen ohne Grund“ erschien ihm damals als unsinnig. Doch schon nach kurzer Zeit erschien ihm gerade der grundlose Wille als Lösung des Welträtsels.[303])

10. Eine weitere Frage betrifft die Anregungen und Einwirkungen, unter denen bei Schopenhauer die Willens-Intuition aufgeblitzt ist und sich ausgestaltet hat. Es ist eine ziemlich allgemeine und zugleich richtige Überzeugung, daß Schopenhauers Philosophie nicht in dem Grade original erwachsen sei, wie er dies von sich zu rühmen liebt. Er selbst bekennt, daß die Upanischaden, Plato und Kant auf ihn wirken mußten, damit seine Philosophie hervorspringen konnte.[304]) Abgesehen hiervon aber gibt er kaum eine Abhängigkeit zu. Besonders aber glaubte er, den nachkantischen Metaphysikern gegenüber unabhängig dazustehen. Es hätte für ihn kaum eine schlimmere Beleidigung geben können,

als ihn in solche erniedrigende Abhängigkeit zu setzen; wie denn auch seine Anhänger ihn noch heute himmelweit über alle anderen nachkantischen Philosophen hinausheben und von jeder Gemeinschaft mit ihnen loslösen.[305]) Und doch richtet sich der Blick gerade bei der Willenslehre vor allem auf Fichte. Denn dieser ist Willensmetaphysiker wie Schopenhauer; nur ist der Fichtesche Wille durch und durch vernünftig, wie der Schopenhauerische von Grund aus vernunftlos ist. Auch an Schelling kann gedacht werden; denn in seiner 1809 erschienenen Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit erklärt er den Willen als das Ursein. So sieht z. B. Rudolf Seydel die Schopenhauerische Philosophie als eine verzerrende Umbildung der Fichteschen an, wobei er besonders an Fichtes Schrift über die Bestimmung des Menschen denkt. Auch Fortlage, Haym und Windelband stellen die Schopenhauerische Willenslehre als sich aus dem Ideenkreise Fichtes hervorentwickelnd dar. Hartmann wieder stellt den Einfluß Schellings voran. Dieser habe Schopenhauer die Grundlinien der Willensmetaphysik geliefert. Auch ist auf Bouterwek, der Professor der Philosophie in Göttingen war, als Schopenhauer dort studierte, hingewiesen worden. Ernst Lehmann will uns glauben machen, daß Schopenhauer sowohl seine Willenslehre als auch seinen Phänomenalismus im wesentlichen von Bouterwek habe. Ich lasse eine Erörterung dieser Abhängigkeitsfragen, die übrigens, wie im allgemeinen, so auch bei Schopenhauer an Wichtigkeit überschätzt zu werden pflegen, völlig beiseite. Keinesfalls kann bei Schopenhauer von einem einfachen Herübernehmen und Aneignen fremder Gedanken oder gar von einem Zusammenstückeln eines Systems die Rede sein. Erhielt er, wie sich wohl nicht bezweifeln läßt, Anstöße von Fichte oder Schelling (die er beide, wie die jetzt von Grisebach veröffentlichten „Anmerkungen“ Schopenhauers zeigen, aus ihren Schriften

in umfassender Weise gekannt hat), so verknüpft sich damit sofort das Herauslesen und Umgestalten aus dem eigensten Inneren.[306]) Anderseits wieder darf die Versicherung Schopenhauers, die Philosopheme Fichtes und Schellings seien ein bloßer Vorspuk seiner Lehre und seien ohne Einfluß auf ihn gewesen, nicht so aufgefaßt werden, als ob dadurch die Annahme einer fruchtbringenden Anregung durch diese beiden Philosophen unmöglich geworden wäre. Selbsttäuschung Schopenhauers und halbes Sichnichteingestehenwollen liegt nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit. Noch sei bemerkt, daß für die All-Einheitslehre Schopenhauers überhaupt, d. h. abgesehen davon, daß sie Willensmetaphysik ist, neben der indischen Philosophie auch Spinoza als anregender Philosoph in Frage kommt. Doch liegt auch hier nichts vor, was dazu berechtigte, den Einfluß Spinozas als entscheidend hinzustellen. Den Zusammenhängen Schopenhauers mit der indischen Philosophie ist Hecker in ausführlicher und verdienstvoller Weise nachgegangen. Freilich hat er nicht selten die Ähnlichkeiten übertrieben und die Abweichungen allzu sehr zurücktreten lassen.[307])

Dreizehnter Abschnitt.

Die Objektivationen des Willens.

Grundlegung der Lehre von den Ideen.

1. Die Schopenhauerische Welt — soweit wir sie bis jetzt kennen — besteht aus zwei auseinanderklaffenden Hälften. Diese stehen einander wie Sein und Schein, wie Einheit und Vielheit, wie Vernunftlosigkeit und Vernunft, wie Grundlosigkeit und Grund gegenüber. Trotz ihrer Unvereinbarkeit aber sind sie doch im Grunde eine Welt. Eben dasselbe, was im Willen als Tiefe vorhanden ist, tritt in der Vorstellungswelt als Oberfläche heraus.

Soll es nun auch nur einigermaßen begreiflich werden, daß sich der Allwille trotz seiner Wesenhaftigkeit in dieser Welt des Scheines, trotz seiner Einheit in dieser Welt der Trennungen und Gegensätze, trotz seiner vernunft- und grundlosen Natur in dieser Welt voll Zusammenhang und Ordnung offenbart, so müssen die beiden Hälften der Welt durch ein verbindendes Glied einander genähert werden. Denkt man sich in die Grundlage von Schopenhauers Metaphysik hinein, so muß man fragen: warum bleibt der Allwille nicht vielmehr in Wesenheit und Einheit beschlossen? wie kann es überhaupt dort, wo in der Wurzel nichts als Sein und Einheit ist, zu Schein und Vielheit und Tren-

nung kommen? und wie bringt es denn der blinde, grundlose Wille zu einer Welt der Kausalität und Intelligenz? Sicherlich hat Schopenhauer diese Schwierigkeit deutlich gefühlt; und so hat er denn, ähnlich wie Schelling in seinem „Bruno“, den er wohl kannte, durch Einschaltung eines vermittelnden Reiches beide Welten in innere Beziehung zu setzen gesucht. An Stelle des jähen Sprunges und unverständlichen aus der Art Schlagens soll der Wille einen naturgemäßen Übergang zur Erscheinungswelt vornehmen.

Dieses vermittelnde Glied liegt in der Willensobjektivation und dem damit unmittelbar gegebenen Reiche der Ideen. Mit dem Willen ist für Schopenhauer ohne weiteres der Drang verknüpft, sich zu gestalten, sich in einem Stufenreich von Gestalten auszuleben, sich in geordneter Weise zu verwirklichen, sich zu objektivieren. Der Wille kann wohl nicht anders als sein Wesen in Willensakten ausdrücken, als sich in verschiedenen Weisen und Gestaltungen offenbaren. Der Wille ist Streben und nichts als Streben; also ist es gar nicht anders möglich, als daß er sich auswirkt. Als unmittelbares, nächstes Ergebnis dieses Auswirkens darf nun aber natürlich nicht diese raumzeitliche Traumwelt, diese Welt der flüchtigen Individuen angesehen werden. Denn dann würde ja die Objektivation nichts weiter besagen, als daß eben jener schroffe, unbegreifliche Abfall des Allwillens von sich selber nun einmal stattfinde. Erst dadurch wird die Objektivation zu einem vermittelnden Begriff, daß sie zunächst eine Welt von zeitloser, raumloser, gattungsmäßiger, unveränderlicher Art ins Leben ruft. Und dies eben ist der Sinn, den Schopenhauer mit der Objektivation verknüpft. Der Wille objektiviert sich in einem Stufenreiche ewiger Gattungen, in einer geordneten Welt typischer Wesenheiten. So glaubt Schopenhauer ein Mittelreich geschaffen zu haben, wodurch die Willenswelt mit der

Vorstellungswelt zusammengebracht wird. Die Willensobjektivationen sind wohl in die Vielheit eingegangen und haben sich so der Raum- und Zeitwelt genähert, nehmen aber nicht teil an der Zersplitterung in das Einzelne und Individuelle. Und auch was den Gegensatz von Sein und Schein betrifft, kann man sagen, daß der Wille, indem er zu einer Vielheit von Gattungen heraustritt, nicht mehr jenes einfache Sein schlechtweg darstellt, das er in seiner Einheitstiefe ist. In Bezug freilich auf den Gegensatz von Vernunftlosigkeit und Vernunft läßt sich diese Mittelstellung schwerer durchführen: das Stufenreich der ewigen Gattungen bringt die Vernunft sogar in reinerer Weise zum Ausdruck als die Massen des Einzelnen in der Raum- und Zeitwelt. Immerhin läßt sich auch in dieser Beziehung sagen: wenn es zur Natur des Willens gehört, sich in einer geordneten Gattungswelt zu objektivieren, so ist zu erwarten, daß auch in der Raum- und Zeitwelt Zusammenhang und Verkettung herrschen werde.

2. Schopenhauer bedient sich, im Anschluß an Plato, wie Schelling, des Ausdruckes Idee, um die Willensobjektivationen in ihrem Gattungscharakter zu bezeichnen. Wiederholt erklärt er: er setze das Wort Idee wieder in seinen echten und ursprünglichen Platonischen Sinn ein, denn er verstehe unter den Ideen die ewigen Formen der Dinge, die in die Vielheit der Individuation noch nicht eingegangenen Stufen der Willensobjektivation, die species rerum, das Wesentliche der Dinge. Die Ideen stehen ihm als unwandelbare, von der zeitlichen Existenz der Dinge unabhängige Gestalten vor Augen.[308]) Was Goethe die „Urphänomene“ nennt, das vertieft sich dem bei weitem metaphysischeren Schopenhauer zu den Ideen.[309])

So sind es also drei Welten, die uns jetzt entgegentreten; und sie verhalten sich so zu einander, daß von

innen nach außen eine Abnahme an Kraft und Reinheit des Seins stattfindet.[310]) Der all-eine Wille ist zunächst von der zeitlosen Welt der reinen Gattungen und weiterhin von der raumzeitlichen, vergänglichen Welt des Einzelnen umhüllt. Jede Einzelgestalt gehört zu einer bestimmten Gattung im Ideenreiche; in dieser hat sie ihr Ur- und Musterbild. Und nur auf dem Wege des Hindurchgehens durch dieses Reich der Urbilder kommt der Allwille zu den Einzelgestalten. Diese sind die Nach- und Schattenbilder jener Urformen.

Ohne Zweifel ist die Ideenlehre in dem Zusammenhange von Schopenhauers Philosophie ein überaus förderliches Stück. Denkt man sich die Ideenlehre weg, so würde Schopenhauer der Wirklichkeit mit seiner Metaphysik viel weniger beizukommen vermögen. Der einförmige, unausgebreitete, ungegliederte Wille bietet keine Mittel, um auf die Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen ordnend und verknüpfend einzugehen. Dies wird Schopenhauer erst durch die Einführung der Ideenwelt möglich. Jetzt erst hat er sich auf einen Boden gestellt, von dem aus sich ihm der Aufbau der Welt erleuchtet und die Einheit der Welt einen gefüllten und gegliederten Sinn erhält. Auch erweist sich das Ideenreich, indem erst auf seinem Boden das Genie und die Kunst möglich werden, als eine Macht, auf Grund deren Natur und Menschheit als ungleich größer und erstaunlicher in ihren Leistungen erscheinen, als es ohnedies der Fall wäre. Fehlte das Ideenreich, so würden sich dem Pessimismus nicht jene beglückenden Werke und erlösenden Betätigungen entgegenstellen lassen, die aus Genie und Kunst für die Menschheit entspringen.

3. Freilich sind diese Vorzüge durch Widersprüche erkauft. Es bedarf wahrlich keines schärferen Auges, um zu erkennen, daß sich der Wille, indem er sich in den Ideen objektiviert, wesentlich anders be-

nimmt, als er sich seiner Natur nach benehmen dürfte. So sehr auch das Ideenreich für die Vermittlung von Wille und Erscheinungswelt und für die ergiebige Aufschließung der letzteren unentbehrliche Dienste leistet, so läßt sich doch nicht wegleugnen, daß sich der Wille, indem er sich objektiviert, vor allem in zwei Richtungen untreu wird.

Erstlich muß auffallen, daß der Wille in seinen Objektivationen seine Einheit preisgibt. Jede der Ideen ist freilich ihrem Wesen nach Eines; mit jener Vielheit, wie sie in der Welt der Nachbilder und Schatten herrscht, hat die Idee nichts zu schaffen. Aber es gibt doch eben viele Ideen. Der Wille ist auf dieser Stufe seines Daseins zur Vielheit auseinandergetreten. Ist wirklich der Wille so scharf und unbedingt Eines, wie dies bei Schopenhauer der Fall ist: wie kann er dann sein Wesen zur Vielheit ausbreiten? Vielheit ist Kennzeichen der Vorstellungswelt, ist dem Ding an sich fremd. Und nun soll doch das Ding an sich zur Vielheit zergehen.[311])

Schopenhauer hat diesen Widerspruch wenigstens in Form einer Schwierigkeit gefühlt. Darum ist er oft, und zwar besonders in seiner früheren Zeit, bemüht, die Ideenwelt recht weit vom Willen abzurücken und der Vorstellungswelt anzunähern. Je weniger man die Ideen zum Willen als solchem rechnen darf, um so mehr — dies ist klar — dürfen sie sich in Mannigfaltigkeit tummeln, ohne daß dadurch dem Willen in seiner Einheit Abbruch geschähe. Hören wir also, wie er die Ideen möglichst weit in den Erscheinungsbereich hereinzuziehen bestrebt ist.

Die Ideen haben, so schärft er besonders in dem ersten Bande des Hauptwerkes ein, nur an den untergeordneten Formen der Erscheinung, an den Formen des Satzes vom Grunde keinen Anteil; dagegen komme ihnen die erste und allgemeinste Form der Erschei-

nungen, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt, allerdings zu. Die Idee sei nur, wie es unzählige Male heißt, die adäquate Objektität des Willens auf einer bestimmten Stufe seiner Erscheinung, sie sei die vollständige und vollkommene Erscheinung; sie offenbare noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objektiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung. Daher werde der Wille auch nicht durch die Verschiedenheit der Ideen, durch die Abstufung der Objektivation in seinem Wesen getroffen; sondern diese Vielheit stehe nur in mittelbarer Beziehung zu ihm. Ja Schopenhauer spricht manchmal geradezu so, als ob die Ideen lediglich subjektive Gebilde, bloße Hirnerzeugnisse wären. So sagt er beispielsweise: die Idee sei die vermöge der Zeit- und Raumform unserer sinnlichen Anschauung in die Vielheit zerfallene Einheit.[312])

Indessen dieses geflissentliche Abrücken der Ideen vom Willen hilft Schopenhauer nichts. Das Wesen des Willens wird hierdurch vor dem Auseinandergehen in Vielheit keineswegs bewahrt. Die Ideen bleiben von der Vorstellungswelt doch durch eine weite Kluft getrennt. Immer und immer wieder hören wir von ihrer Zeitlosigkeit, von ihrer Erhabenheit über Entstehen und Vergehen, über Wechsel und Individuation. Die Idee steht nach ihrer Einheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit völlig auf dem Boden des Willens. Und so erblickt Schopenhauer denn auch in den Ideen einfache, ursprüngliche Willensakte, in denen das Wesen des Willens sich ausdrückt und offenbart; ja er definiert die Idee geradezu als „Stufe der Objektivation des Willens, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist“. Darum erblickt er auch in der Erkenntnis der Ideen die „völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt“.[313]) Die Ideen sind also, und zwar auch im ersten Bande des Hauptwerkes, Offen-

barungen des Wesens des Willens, nicht etwa bloß subjektive Vorstellungsspiegelungen, und so bleibt es also dabei, daß dem Willen von Schopenhauer in Widerspruch mit seiner so starr behaupteten Einheit tatsächlich ein Trieb, in Vielheit auseinanderzugehen, und dieses Auseinandertreten selber zugeschrieben wird.

4. Das Zweite, was uns an der Objektivation des Willens als unverträglich mit seinem Wesen auffällt, ist der unübertreffliche Scharf- und Weitblick, die erstaunliche Kraft des Vorausschauens und Ersinnens, kurz die geniale Intelligenz, die der Wille in allen seinen Auswirkungen an den Tag legt. Der Wille ist erkenntnislos. In Anaxagoras, der den *νοῦς* zum Ersten und Ursprünglichen machte, erblickt Schopenhauer so recht eigentlich seinen „Antipoden".[314]) Und nun objektiviert sich der Wille derart, wie es eine höchst weise Intelligenz nicht besser treffen könnte.

Wäre der Wille auch in seiner Betätigung wirklich jene grundlose, vernunftbare Macht, so könnte nur Wirrsal, anarchisches Gewühle entspringen. Hiervon aber stellen die Ideen das volle Gegenteil dar. In ausführlicher und nachdrucksvoller Weise, von mannigfaltigen Gesichtspunkten aus, legt Schopenhauer dar, wie die Ideenwelt von innerlicher Zusammengehörigkeit und Übereinstimmung, von einheitsvoller Entfaltung, von einem siegreichen Zuge nach Vervollkommnung beherrscht ist. Verwandtschaft und Analogie ziehen sich durch die Typen der Natur hindurch. Aus weiten Reichen blickt derselbe „Urgrund-Typus" entgegen, wie wir aus den Variationen dasselbe musikalische Thema heraushören. Im Unvollkommeneren zeigt sich schon „die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren". Und in dem höheren Typus leben die niedrigeren Formen in untergeordneter Weise fort; ein Analogon von ihnen ist in die höhere Form auf-

genommen. So bilden die Formen eine ununterbrochene Stufenfolge und ergänzen einander zur vollständigen Objektivation des Willens. Die höchste Objektivation, die Idee des Menschen, hat ihre Voraussetzung an allen übrigen Formen von den obersten Tieren bis hinab zum Unorganischen; gerade so wie die Blüten des Baumes Blätter, Äste, Stamm und Wurzel voraussetzen. Alle Teile der Welt stehen auf diese Weise in innerlich notwendigem Zusammenhang, in dem Verhältnis der „Harmonie“. Auch die rudimentären Organe zieht Schopenhauer als Beleg dafür heran. Es ist fast überflüssig, darauf hinzuweisen, wie diese ganze Willensentfaltung von Vernunft und Logik durchdrungen ist. Schon die Tatsache, daß Schopenhauer in diesen Sätzen prinzipiell mit dem Panlogisten Hegel übereinstimmt, spricht deutlich genug.[315])

5. Besonders tritt der logische Charakter der Willensobjektivationen darin hervor, daß nach Schopenhauer überall in ihnen Zweckmäßigkeit herrscht. So wenig er dem Willen in seinem Wesen einen Endzweck zugesteht: die einzelnen Willensbetätigungen findet er durchweg zweckgerecht. Selbst ein anspruchsvoller Teleologe kann bei Schopenhauer befriedigt werden.

Zweierlei Zweckmäßigkeit unterscheidet Schopenhauer: äußere und innere. Die äußere Zweckmäßigkeit schließt sich an den innerlich notwendigen Zusammenhang der Willensobjektivationen an. Indem sich Verwandtschaften und Analogien durch die Stufenfolge der Naturtypen hindurchziehen, stellt sich zugleich zwischen ihnen ein wirkliches Helfen und Unterstützen, ein Sichanpassen und Sichentgegenkommen ein. Jede Pflanze ist ihrem Boden und Himmelsstrich, jedes Tier seinem Element, seiner Umgebung und der hierdurch gegebenen Lebensweise, insbesondere aber der Beute,

die seine Nahrung werden soll, angemessen. „Der Aufenthaltsort der Beute bestimmte die Gestalt des Verfolgers“. Der Lauf der Planeten, die Verteilung von Land und Meer, die Luft, das Licht, die Wärme — dies alles bequemte sich ahnungsvoll den kommenden Geschlechtern lebender Wesen an, deren Träger und Erhalter sie werden sollten. „Alle Teile der Natur kommen sich entgegen“. Wie sollte diese „Übereinstimmung aller Erscheinungen“, so frage ich, aus dem blinden, aller Gesetzmäßigkeit und Ordnung fernstehenden Willen hervorgehen? Wie sollte der vernunftbare Wille in seinen Ausführungen zu einer Zweckmäßigkeit kommen, wie sie „die freieste Willkür, geleitet vom durchdringendsten Verstande und der schärfsten Berechnung“, nicht trefflicher hätte zustande bringen können?[316])

Die innere Zweckmäßigkeit bezieht sich auf die teleologische Einrichtung des einzelnen Organismus. Schopenhauer erwartet von jedem regelrechten Kopfe, er müsse bei Betrachtung der organischen Natur auf Teleologie geraten. Ihm gilt die Behauptung Spinozas, daß es nirgends in den Werken der Natur Zweckmäßigkeit gebe, als „monstros“. Genauer nun versteht er unter der inneren Zweckmäßigkeit die „so geordnete Übereinstimmung aller Teile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt“. Und es ist dies nicht etwa so wie im Darwinismus zu verstehen, wo die Zweckmäßigkeit sich als Nebenerfolg der allein wirklichen mechanischen Ursachen ergibt. Vielmehr beruht jeder Organismus, ähnlich wie der Instinkt, auf einer Antizipation des Zukünftigen durch den Willen. Daher sieht Schopenhauer die Endursachen als eine besondere Art von Ursachen an. In der Unterscheidung der wirkenden und Endursachen steht er ganz auf dem Boden des Aristoteles;

nur daß er natürlich die Endursachen auf den Willen zurückführt. „Derselbe Wille, welcher den Elefantenrüssel nach einem Gegenstande ausstreckt, ist es auch, der ihn hervorgetrieben und gestaltet hat, die Gegenstände antizipierend“. Ja Schopenhauer schreibt innerhalb der organischen Natur den Endursachen für die Forschung eine weitaus größere Wichtigkeit zu. Sie sind der „Leitfaden zum Verständnis der organischen Natur“. Die wirkenden Ursachen nehmen hier für den Forscher nur noch eine ganz untergeordnete Stelle ein. Es ist wohl gut, wenn man auch sie kennt; allein in der Hauptsache sind wir schon durch die Kenntnis der Endursachen befriedigt. Wir sind befriedigt, wenn wir wissen, durch welchen Zweck der Wille bei einer bestimmten Objektivation unbewußt motiviert wird. Jede Pflanzen- oder Tiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene fixierte Sehnsucht des Willens zum Leben.[317])

Es ist kaum nötig, noch besonders darauf hinzuweisen, daß dieser ganze Bereich der Zweckmäßigkeit für das intelligente Walten des Willens ein höchst beredtes Zeugnis ablegt. Schopenhauer freilich darf dies nicht zugeben. Nachdrücklich lehnt er hierfür die Mitwirkung des Erkennens und Vorstellens ab und beruft sich statt dessen auf die Einheit des Willens. So wahr der Wille ein unbedingt Eines ist, so notwendig müssen seine Objektivationen Zusammenhang, Ordnung, Übereinstimmung, Stufenfolge, Zweckmäßigkeit aufweisen. Da es ein und derselbe unteilbare Wille ist, der sich offenbart, so müssen auch die Dinge der Welt dies an sich aufweisen, daß sie ihrem inneren Wesen nach identisch sind. Diese ihre Identität nun tritt eben in der durchgreifenden Analogie aller Formen, in der stufenweise zunehmenden Vollkommenheit, in der Übereinstimmung und „Konspiration“ aller Teile eines Organismus, in dem Verhältnis der Unterstützung zwischen

den verschiedenen Formen und Reichen der Welt hervor. Die Einheit und Unteilbarkeit des Willens also soll die rettende Erklärung sein. Die ursprüngliche Einheit des Willens macht es möglich, daß das so zweckmäßig und so überlegt Scheinende doch ohne Überlegung, ohne Zweckbegriff, ohne Vorstellung zustande kommt.[318])

Ich glaube nicht, daß sich diese Erklärung aus der ursprünglichen Einheit des Willens aufrechterhalten läßt. Setzt sich die Einheit des Willens in der von Schopenhauer behaupteten zweckvollen Weise durch, so beweist sie eben damit, daß sie eine vernunftvolle Einheit ist. Woher sollte eine Einheit, der Vernunft und Logik abgeht, die Mittel nehmen, sich in weisen Ordnungen auszuwirken? Die Einheit des alogischen Willens könnte sich höchstens so betätigen, daß seine Äußerungen immer Äußerungen des Willens blieben, nie aus der Rolle des Willens herausfielen. Über diese rein formale und leere Einheit käme es in den Ausgestaltungen eines solchen Willens nie hinaus. Die Welt würde ein wüster Tummelplatz absurder Bildungen sein, die höchstens rein aus Zufall hier und da einen sofort wieder verschlungenen Ansatz zur Zweckmäßigkeit zeigen könnten. Und die Einheit würde nur darin liegen, daß alle diese Bildungen eben Willensbildungen wären. Zu einer das Mannigfaltige bezwingenden Durchführung der Einheit würde es nicht kommen können. Es würde sich hiermit einigermaßen ähnlich verhalten wie mit der Einheit des Bewußtseins bei manchen Menschen. Ihr Bewußtsein ist ein Tummelplatz wirrer, alberner Vorstellungen und wüster Begehrungen; von einer zweckvollen Durchbildung des Bewußtseinsinhaltes ist sehr wenig zu bemerken; die Einheit des Bewußtseins äußert sich rein formal, indem in allen Teilinhalten derselbe Ichpunkt gegenwärtig ist. Auch der alogische Wille würde es, trotz all seiner Einheit, nie über eine frucht-

und wirkungslose Gegenwart seiner Diesselbigkeit in allen Teilen seiner sinnlosen Objektivationen hinausbringen.[319]) Besonders Hartmann läßt in der Beurteilung Schopenhauers auf den Widerspruch zwischen dem vernunftlosen Willen und der vernunftvollen Ideenwelt ein grelles Licht fallen. Wider Schopenhauers Willen komme — so hebt er mit Recht hervor — in der Ideenlehre die Wahrheit zum siegenden Durchbruch, daß mit dem blinden Willen nicht auszukommen sei, sondern vielmehr das Logische als ein metaphysisches Weltprinzip anerkannt werden müsse.[320])

6. Und um so wunderbarer ist es, daß sich dieser Widerspruch Schopenhauern nicht deutlich kundgibt, als er selbst den Willen, indem er ihm auf seinem aufsteigenden Gange folgt, oft wie einen erstaunlich umsichtigen, weitblickenden, erfindungsreichen Künstler schildert. Es tritt dies besonders dort hervor, wo er das Gestalten des Organismus mit den Instinkten und Kunsttrieben der Tiere vergleicht; sodann auch dort, wo er den Willen als Gestalter des Nervensystems und Gehirnes beschreibt. Hier heißt es z. B., daß der Wille sich im Organismus zwei Hilfssysteme schaffe: das Nervensystem zur Lenkung und Ordnung seiner inneren und äußeren Tätigkeit, das Eingeweidesystem zur steten Erneuerung der Masse des Blutes. Vom Nervensystem heißt es dann weiter: der Wille habe in ihm gleichsam einen Spiegel für sich selbst geschaffen, damit er sehe, was er tue. Der Wille rüste sich in dem Gehirn mit einem Werkzeug aus, das durch den daran geknüpften Intellekt „die Laterne der Schritte des Willens“ sei. Oder er nennt das Gehirn eine Vedette, die sich der Wille zu seinen draußen liegenden Zwecken aufgestellt habe, damit sie oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umherschaue und aufpasse, woher Unheil drohe, und wo Nutzen abzusehen sei. Aus diesen

und zahllosen ähnlichen Stellen ersehen wir mit Freude, wie erfüllt und ergriffen Schopenhauer von den Wundern an Intelligenz und Genialität war, von denen überall die Einrichtung der organischen Natur Zeugnis ablegt, und wie sehr er bemüht ist, dieser künstlerischen Seite der Welt in seinem System Rechnung zu tragen. Zugleich aber fragen wir uns immer und immer wieder: woher nimmt der alogische Wille diese Umsicht, Findigkeit und Weisheit? Woher nimmt er die Mittel, um Werke ins Dasein zu rufen, gegen die alles, was wir mit Hilfe unseres Intellektes hervorbringen, „bloße Stümperei“ sein soll? Schopenhauer gebraucht einmal das schöne Bild, daß selbst die blindesten Zufälle „gleichsam die Tasten sind, auf denen der Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielt“. Tatsächlich aber verhält es sich so, daß sich Schopenhauers Wille nicht bloß bildlich, sondern wahrhaftig als genialen Weltgeist gebärdet.[321])

7. Schopenhauer sieht eines seiner größten Verdienste darin, daß er den erkenntnislosen Willen als das alleinige Primäre erkannt, der Vorstellung und Intelligenz hingegen eine nur sekundäre Natur zugesprochen habe. Ähnlich wie im Materialismus, soll auch nach Schopenhauer aus dem Vernunftlosen die Vernunft, aus der Blindheit das Sehen hervorgehen. Als ob gar keine Schwierigkeit darin läge, stellt Schopenhauer es als letztes Ziel des Willens hin, daß er durch das Gehirn zur Selbsterkenntnis gelange. Wie die Hand der Wille, zu greifen, der Magen der Wille, zu verdauen, ist, so ist das Gehirn der Wille, zu erkennen. Mit völliger Harmlosigkeit läßt er den Willen, wie so vieles andere, so auch das Erkennen hervorbringen. Auch glaubt er die zusammenprallenden Gegensätze gar nicht mildern zu sollen; ausdrücklich erklärt er den unvernünftigen, ja blinden Willen für „die Basis und Wurzel eines jeden Intellekts“.[322])

Erscheint es mir schon als ein gewagtes, ja unmögliches Unternehmen, wenn man das Bewußtsein aus einem unbewußten Weltgrunde hervorgehen lassen will, so steigert sich die Unmöglichkeit zur Ungeheuerlichkeit, wenn man die Vernunft als Äußerung einer vernunftlosen Macht hinstellt. Ebenso gut könnte man sagen: aus Nichts wird Etwas. Indessen muß man, um gegen Schopenhauer nicht ungerecht zu werden, bedenken, daß sich ihm die Annahme eines intelligenten Weltgrundes, mag er theistisch oder pantheistisch gefaßt sein, stets mit der Vorstellung von flachem Optimismus, von Verkennung der Bedeutung des Übels und des Bösen verknüpfte. Und außerdem vermochte er in dem Theismus lediglich ein Erzeugnis des in seiner Not Hilfe suchenden Herzens zu sehen; der Pantheismus aber gar erschien ihm als eine schwächliche und heuchlerische contradictio in adjecto.[323]) Auch dachte er bei Vernunft immer nur an die dünnen, lahmen, leblosen Begriffe. So glaubte er denn, mutiger, ehrlicher, wahrhaftiger zu verfahren, wenn er die Vernunft nicht in den Kern der Welt pflanzte, sondern nach ihrer Oberfläche hin verwies. Auch war es eine gewisse Keuschheit gegenüber dem tiefen Welträtsel, wenn er der Vernunft jede erklärende Kraft absprach. Ihm erschien die Vernunft als etwas allzu Gewöhnliches, allzu Klares, als etwas allzu Oberflächliches, Wohlfeiles und Aufdringliches, als daß sie zum Kern der Welt sollte gehören können. Der Wille dagegen machte ihm den Eindruck einer heiligen, unbegreiflichen Tiefe und erschien ihm so für das Wunderwerk der Welt als angemessenere Quelle.

So spiegelt Schopenhauers Philosophie einerseits wie ein klarer Bergsee das bewundernswerte Gefüge der Welt in reinen Formen; anderseits aber ist in ihren Mittelpunkt nicht jene Kraft aufgenommen, durch die allein dieses Gefüge verstanden werden kann.

8. Die Ideenlehre bedeutet in Schopenhauers Philosophie ein starkes Platonisches Element. Blicken wir zurück, so sind es bis jetzt sonach vor allem drei geschichtliche philosophische Mächte, die sich in seiner Philosophie geltend machen. Seine Erkenntnistheorie steht unter dem Zeichen Kants; in seiner Willensmetaphysik herrscht jener übersteigerte Einheitszug, wie er sich in den Veden, Spinoza und Schelling typisch verkörpert hatte; und nun sind es die Ideen Platos, die er als Mittelreich zwischen der Spinozischen Einheitstiefe und der Kantischen Erscheinungswelt aufnimmt. Schon als Verknüpfung dieser drei geschichtlichen Gedankenrichtungen wäre Schopenhauers Philosophie eine eigentümliche und bedeutungsvolle Schöpfung. Doch geht sie hierin keineswegs auf. Dazu tritt vor allem noch als ureigentümlich Schopenhauerisch das Weltprinzip des alogischen Willens. Hierdurch erhält jene Synthese einen durchaus eigenartigen Grundton. Und dieses kraftvoll Eigenartige wird noch gesteigert durch die Methode des überwiegenden Anschauens und Erlebens. Auch hierin kommt etwas ursprünglich Schopenhauerisches zum Ausdruck. Zur Vervollständigung des Bildes, wie es sich uns bis jetzt dargeboten hat, muß noch hinzugefügt werden, daß Schopenhauer teils indische Traumstimmungen, teils materialistische Betrachtungsweisen in seine Weltanschauung verarbeitet hat. Andere Elemente, teils geschichtlich dargebotener, teils ureigener Art, werden uns in den weiteren Teilen des Systems begegnen.

Vierzehnter Abschnitt.

Der Stufengang der Natur.

1. Es wäre irrig, anzunehmen, daß Schopenhauers Ideenlehre durch den Nachweis ihrer Unverträglichkeit mit anderen Bestandteilen des Systems als erledigt und abgetan zu betrachten sei.[324]) Es muß ergänzend die Anerkennung hinzutreten, daß sich in dieser Lehre das Betrachten und Sinnen eines vornehmen Geistes zum Ausdruck bringt, der mit überschauendem und zusammenfassendem künstlerischen Auge den Naturgestalten zugewandt ist. In der Weise des Künstlers richtet Schopenhauer seinen Blick auf die Natur; mit überwiegendem Schauen geht er ihren großen Zügen und durchgreifenden Formen nach. Er läßt sich bei dieser Betrachtung nicht, wie der darwinistische Forscher, hauptsächlich durch das immer weiter ins Einzelne drängende Kausalitätsbedürfnis treiben; sondern mit kraftvoll fassendem und ruhig verweilendem Blicke hebt er aus dem Wirrsal der Erscheinungen die großen beharrenden Formen heraus. In seiner Ideenlehre erscheint die Natur als bedeutsames Bild, als harmonievolles Schauspiel. Es war schon früher von der ästhetischen Triebfeder bei Schopenhauer die Rede.[325]) Hier ist ein Punkt, wo sie sich deutlich geltend macht.

Zugleich aber scheint mir, daß ihn diese ästhetische

Versenkung in das Weltbild auch in der Wahrheitserkenntnis nicht wenig gefördert hat. Steht denn wirklich die restlose Auflösbarkeit der organischen Formen in physikalische Vorgänge als eine sichere Errungenschaft der modernen Naturwissenschaft fest? Mir scheint: je mehr man sich schauend in die organischen Gestalten vertieft, um so weniger glaublich wird es, daß sie lediglich aus dem Getriebe nur äußerlich zusammentreffender Ursachen entspringen, und daß sich ohne ein Prinzip des Bildens und Formens auskommen läßt. So ist auch Schopenhauer durch das schauende Sichhineinleben in die organischen Formen zur Ablehnung der Erklärung des Organismus aus den Kräften der unorganischen Natur geführt worden. Geht er auch in dem Geltendmachen der „Ideen“ nach vielen Seiten sicherlich bedeutend zu weit, so scheint mir doch ein gutes Stück Wahrheit darin zu liegen. In dieser Auffassung fühle ich mich durch die Beschäftigung mit den gegenwärtigen Vertretern des Vitalismus bekräftigt.

2. Wie treten denn nun in dem Reiche des Unorganischen die Ideen hervor? Das Bleibende im Wechsel sind hier die allgemeinen Naturkräfte. Sie sind denn auch die Form, in der sich hier die Ideen darstellen. Jede Naturkraft ist „eine bestimmte Stufe der Objektivation des Willens“, eine ewige Idee. Schopenhauers Blick lenkt sich besonders darauf, daß sich die allgemeine Naturkraft „ganz und ohne alle Abweichung“ in jeder einzelnen Erscheinung darstellt. Sie geht ganz in der Spezies auf. Nicht einmal spurweise trägt hier die Idee etwas von individuellem Charakter an sich. Dagegen tritt, je mehr man in der Stufenfolge der Ideen aufwärts steigt, an ihnen um so mehr ein individuelles Gepräge hervor. In der unorganischen Welt ist es nur die Kristallgestalt, die etwas der Individualität Analoges zeigt. Der Kristall ist

gleichsam schon ein Ansatz, ein Versuch zum Leben.[326])

In allen Naturkräften aber lebt letzten Endes der Wille. Auch in der unorganischen Natur sind alle Vorgänge schließlich ein Suchen, Verfolgen, Meiden, Fliehen, und dies wieder sind nur Formen, in denen sich das Grundstreben des Willens nach Selbsterhaltung zeigt. Besonders augenfällig scheint ihm in der Chemie das Suchen und Fliehen der Stoffe hervorzutreten. Aber ebenso ist die Gravitation ein Suchen. Und kann man nicht die elastischen Körper als die mutigeren betrachten, die den Feind zurückzutreiben bestrebt sind?

Es ist begreiflich, daß eine solche metaphysische Deutung der unorganischen Natur der mechanischen Naturerklärung eher abgeneigt als günstig stimmen muß. So finden wir denn auch, daß Schopenhauer für die chemischen Vorgänge, sodann für die Eigenschaften des Lichtes, der Elektrizität nur dynamische, d. h. solche Erklärungen zulassen will, welche diese Erscheinungen aus ursprünglichen Kräften herleiten, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere gänzlich verschieden sind und höhere Willensstufen darstellen. Ihm gilt es als eine „fixe Idee“, daß jeder Naturvorgang zuletzt mechanisch sein und auf Stoß und Gegenstoß beruhen müsse. Besonders gegen die Mechanisierung des Lichtes, dieses „erfreulichsten“ aller Dinge, läßt er seinen Zorn aus. Der vibrierende Äther ist ihm eine „kolossale Aufschneiderei und Narrensposse“. Er findet es unfaßbar, wie die zahllosen Äther-Tremulanten immerfort und in verschiedenem Tempo nach allen Richtungen durcheinander laufen und überall sich kreuzen könnten, ohne je einander zu stören, und wie sie durch solchen Tumult und Wirrwarr vielmehr den tiefruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunst hervorzubringen vermöchten. So ist ihm denn auch die ganze atomistische Physik ein Greuel. Ihm gilt die Masse des Körpers als Kontinuum.

In Kants Lehre von der Materie findet er den richtigen Schutz gegen die „Absurditäten der Atomistik“.[327])

3. Eine andere Bedeutung gewinnt die Idee, sobald wir in das Reich des organischen Lebens gelangen. Hier treten die Ideen nicht in der Form der Naturkräfte, sondern als die Arten[328]), Spezies der Pflanzen und Tiere hervor. Der Organismus ist hier das Abbild der Idee. Die Löwen, die geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; „aber die leonitas, die Idee oder Gestalt des Löwen, gleicht dem unerschütterten Regenbogen darauf“. In seinem tiefsten Grunde beruht dieser Unterschied in der Darlebung der Idee darauf, daß sie in der unorganischen Welt, als Naturkraft, sich immer nur in einer einfachen Äußerung offenbart, als Pflanze und Tier dagegen, um sich darzustellen, einer Entwickelungsfolge bedarf, wie sie jeder Organismus aufweist. Hiermit hängt zusammen, daß, während in der unorganischen Natur das Wesentliche und Bleibende der Stoff und das Unwesentliche und Wandelbare die Form ist, Wesen und Identität des organischen Körpers allein in der Form liegt.

Was nun die Pflanzen betrifft, so ist Schopenhauer geneigt, ihnen ein schwaches Analogon von Bewußtsein, einen Schatten von Behagen und Unbehagen zuzugestehen. Fechner hat dann den Gedanken der Pflanzenbeseelung mit sinnreicher Phantasie ausgesponnen.[329]) Nach Schopenhauer berechtigt dieses „Quasi-Bewußtsein“ nicht, der Pflanze Erkennen zuzusprechen. Vielsagend zeigt sich, wie er sinnreich bemerkt, die Erkenntnislosigkeit der Pflanze darin, daß sie, in gänzlicher Unschuld, ihre Geschlechtsteile prunkend zur Schau trägt. Sobald in der Wesenreihe die Erkenntnis eintritt, bei den Tieren also, erhalten sie den verstecktesten Platz. Der Mensch aber, bei dem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich; er schämt sich ihrer.[330])

Das Tierreich hebt sich von den unteren Stufen durch ein gewaltiges metaphysisches Ereignis ab, das, wie kein anderes, eine Umgestaltung der Welt bedeutet. Um sich über die Pflanzenwelt hinaus zu erheben, rüstete sich der Wille mit einem Intellekt aus. Er bedurfte zu seinem weiteren Aufstieg eines Mittels für die Erhaltung des Individuums und der Art. So schuf er sich in dem Intellekt einen Führer und Wegweiser. Er zündete sich ein Licht für seine Schritte an. Der blinde Drang, mit dem er in der unorganischen und pflanzlichen Welt wirkte, genügte nicht mehr. Bei dem Gedränge und der verwickelten Beschaffenheit der Erscheinungen mußte sich der blinde Wille eine *μηχανή* anerschaffen, die ihn sehend machte. Und zwar mußte sich dieses Hilfsmittel im Aufstieg der Tierreihe bis ins Ungeahnte verfeinern. Denn je verwickelter die Organisation wurde, desto mannigfaltiger und individueller bestimmt wurden die Bedürfnisse, und damit wieder stieg das Schwierige und von der Gelegenheit Abhängige in der Herbeischaffung der Befriedigungsmittel. So bedurfte es eines immer weiteren Gesichtskreises, einer immer genaueren Auffassung, einer immer richtigeren Unterscheidung der Dinge in der Außenwelt. Auch die Verfeinerung des Intellektes zu jener Höhe, wie wir sie beim Menschen treffen, fällt unter diesen Gesichtspunkt. Auch der menschliche Intellekt verdankt seine Entstehung allein der Notlage des Willens, also einem praktischen Bedürfnis. Schopenhauer nennt ihn Notbehelf und Krücke. Es versteht sich von selbst, daß sich bei ihm diese Gedanken auch physiologisch ausgedrückt finden. Dann spricht er von Nervensystem und Gehirn als Hilfsorganen des Willens. So steht denn, nachdem der Wille sich die Begleiterschaft von Gehirn und Intellekt gegeben hat, mit einem Male die Welt als Vorstellung da. Die Welt hat jetzt ihre zweite Hälfte bekommen.[331]) Aus der Not des Willens also,

der mit seiner alogischen Natur weder das tierische Individuum erhalten, noch die tierische Gattung fortpflanzen kann, entspringt die Welt der Vorstellung und Erkenntnis. Hierbei drängen sich zwei Gedanken auf. Kann es, so müssen wir fragen, ein stärkeres Eingeständnis von der ungenügenden Beschaffenheit des Schopenhauerischen Weltgrundes und von der Notwendigkeit, ihn nach der Seite der Vernunft und Weisheit zu ergänzen, wohl geben? Sodann aber zeigt sich hier eine gewisse Paarung von wagender Metaphysik und harter Nüchternheit. Aus dunklem Willensabgrund geht die Leuchte des Intellektes hervor; dies ist mystische Kühnheit. Zugleich ist es aber die Not und Verlegenheit, die den Intellekt hervortreibt. Der Wille ist in Gefahr, zu schweifen und zu stümpern. Da entsteht ihm die Intelligenz als rettender Ausweg. Damit ist ein Gesichtspunkt, der dem Kampf des alltäglichen Lebens entnommen ist, auf eine Frage übertragen, die die Tiefe der Welt betrifft.

Trat uns schon innerhalb des Unorganischen Schopenhauers Widerwille gegen alle mechanistische Naturauffassung entgegen, so gilt dies in noch stärkerem Maße von seiner Stellung zu dem Reiche des Organischen. Er kämpft gegen alle Naturforscher, die den Organismus sich aus mechanischen, chemischen, elektrischen Vorgängen zusammensetzen lassen. Er findet das Ableugnen der Lebenskraft dumm und absurd; zudem, soweit es von Ärzten und Apothekern ausgeht, schnöde undankbar, da diese Herren nur der heilenden Lebenskraft Beruf und Einkommen verdanken. Allerdings wirken im tierischen Organismus physikalische und chemische Kräfte; aber was diese zusammenhält, lenkt und beherrscht, das ist die Lebenskraft. Unter Lebenskraft aber ist nichts zu verstehen als der Wille selbst, inwiefern er sich im tierischen Organismus äußert.[332])

So ist also der Wille nicht nur ein metaphysisches,

sondern auch ein naturwissenschaftliches Erklärungsprinzip. Der Physiologe hat in seine kausalen Verknüpfungen auch die Lebenskraft hereinzuziehen. An sich ist dies mit der metaphysischen Grundlage der Schopenhauerischen Philosophie nicht notwendig gegeben. Es könnte sich jemand ganz wohl zur Willensmetaphysik bekennen und dabei doch der vorsichtigeren Ansicht sein, daß die Erscheinungshülle, die sich der Wille gibt, also die Natur, in sich ausschließlich physikalisch-chemisch zusammenhänge. Schopenhauer läßt den Willen sich nicht so im Hintergrunde halten, sondern ihn neben anderen Kräften als besondere Kraft in die Erscheinungswelt eingreifen.[333]) Auch in der Naturphilosophie Schellings und Hegels tritt uns ein ähnliches Verhältnis von metaphysischen Prinzipien und naturwissenschaftlicher Forschung entgegen.

4. Was nun endlich das Menschenreich anbelangt, so fällt vor allem der ausgezeichnete Wert, den hier das Individuum für die Idee besitzt, in die Augen. Im Menschen findet der Wille nicht nur seine deutlichste und vollkommenste Objektivation; sondern es ist der Charakter jedes einzelnen Menschen als ein eigentümlicher, ursprünglicher Objektivationsakt des Willens, als eine besondere Idee anzusehen. In Anknüpfung an Kant pflegt Schopenhauer den Charakter des einzelnen Menschen, sofern er in einem ursprünglichen, außerzeitlichen, unveränderlichen, unteilbaren Willensakt besteht, als intelligiblen Charakter zu bezeichnen. Seine zeitliche Ausbreitung in der Erscheinung heißt der empirische Charakter.[334]) Es liegt hierin eine innerhalb dieser Philosophie höchst merkwürdige Behauptung. Denn es wird dadurch das menschliche Individuum als solches dem Reiche der Erscheinungen entrückt und erhält einen metaphysischen Wert. Es wird uns diese Behauptung in einem späteren Abschnitt zu beschäftigen

haben, wo von den Ansätzen zu einem metaphysischen Individualismus im System Schopenhauers zusammenhängend die Rede sein wird.

5. Betrachten wir nochmals den Aufbau der Ideen als Ganzes, so ist noch ein Grundgedanke hervorzuheben. So weit Schopenhauer von Hegel abweicht, *darin* steht er mit ihm auf gleichem Boden, daß die Harmonie im Aufbau der Welt nur durch Selbstentzweiung und Kampf zustande kommt. Freilich sieht Hegel darin die wahrhafte Äußerung der im höchsten Sinne vernünftigen Natur des Weltgrundes; Schopenhauer hingegen erblickt hierin einen Beweis für die Unvernunft des Willens. Der Wille ist als Ganzes ziellos, darum muß er an sich selber zehren. So ist er denn gegen sich gerichtet, ist im Innersten mit sich selbst entzweit. Es ist auffallend, daß Schopenhauer diese Lehre von der Selbstentzweiung des Willens fast nur in dem ersten Bande des Hauptwerkes, hier aber mit starkem Nachdruck vorträgt. Es ist dem Willen wesentlich, sich selbst zu hemmen, gegen seine Hemmungen zu drängen, sich im Kampfe mit ihnen durchzuquälen. Besonders weist er darauf hin, daß das organische Leben sich nur in stetem Kampfe gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte erhält, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf die Materie haben. Und auch im unorganischen Reiche entspringt aus dem Kampfe mehrerer niedriger Ideen eine höhere, das Entstehen der höheren Stufe ist wesentlich ein Überwältigen der niedrigeren. Ja ganz allgemein sagt er: aus dem Streit niedrigerer Stufen geht die höhere, sie alle verschlingende hervor und nimmt dabei jene niedrigeren als untergeordnete Seiten in sich auf. Aber auch der endlose und unversöhnliche Kampf, den die Tier*individuen* getrennter Arten unter einander und die Menschen unter sich führen, stammt schließlich aus der Selbstentzweiung

des Willens.[335]) Unter den Künsten ist es das Trauerspiel, wo der Widerstreit des Willens mit sich selbst in vollständigster und furchtbarster Entfaltung dargestellt wird. Auch den Selbstmord zieht Schopenhauer heran: er gilt ihm als äußerste Steigerung des im Willen wohnenden Widerstreites. Unter den Schülern Schopenhauers hat vor allem Julius Bahnsen den Gedanken der Selbstentzweiung des Willens ergriffen. Dieser bei Schopenhauer nicht weiter verwertete Gedanke wurde von ihm zu einer eigenartigen und geistvollen Philosophie des Selbstwiderspruchs und der Selbstquälerei ausgebildet. Auch aus Nietzsches Jugendphilosophie klingen ähnliche Töne entgegen: allem Dasein liegt ein Urwiderspruch und Urschmerz zu Grunde; die Welt krankt in ihrem Herzen an Widerspruch.

Hier legt sich dem Betrachter das Verhältnis der Schopenhauerischen Ideenlehre zum Darwinismus nahe. Schopenhauer steht mit Darwin insofern auf demselben Boden, als auch er, wie wir soeben gesehen haben, ein Entspringen der höheren Typen aus den niederen annimmt. Seiner Überzeugung nach sind „die Urformen der Tiere eine aus der anderen hervorgegangen". Er will sich daher auch nicht verhehlen, daß wir uns die ersten Menschen zu denken haben als in Asien vom Orang-Utang oder in Afrika vom Schimpanse geboren. Der große Unterschied aber zwischen den beiden Anschauungsweisen besteht erstlich darin, daß dieses Hervorgehen bei Schopenhauer ein Hervorgehen von Willensobjektivationen ist, also gänzlich unter metaphysischen und teleologischen Gesichtspunkt fällt, und zweitens darin, daß er alle allmählichen Übergänge verwirft. In einem besonders begünstigten Falle entsteht in der Gebärmutter aus dem Ei eine nächstverwandte, jedoch eine Stufe höher stehende Gestalt. Dieses Hinausgehen der Form des Fötus über die Form der ihn tragenden Mutter geschieht also kraft der Idee und nicht in verwischten

Übergängen, sondern mit einem Male.[336]) So nimmt Schopenhauer in seine Ideenlehre den Entwickelungsgedanken auf. Freilich bringt er dadurch in sie einen Widerspruch hinein. Die Ideen sind unzeitlich, unveränderlich, ewig; und nun sollen sie doch in ihrem Hervorgehen an bestimmte zeitliche Bedingungen geknüpft sein.[337])

Indem wir von den Ideen scheiden, mag noch bemerkt sein, daß mehreren Aufzeichnungen zufolge in der Zeit, bevor Schopenhauer das Ding an sich in den Willen setzte, vorübergehend bei ihm die Platonischen Ideen die Stelle des Dinges an sich einnahmen. Auf dieser Übergangsstufe — sie fällt in das Jahr 1814 — stand er sonach Plato näher als jemals später. So geht also jener jugendliche Sehnsuchts-Mystizismus, den ich im zwölften Abschnitt kurz gekennzeichnet habe, und auf den ich noch im zweiundzwanzigsten Abschnitt zu sprechen kommen werde, durch die Zwischenstufe der Platonischen Ideenlehre in die Willensmetaphysik über.

Fünfzehnter Abschnitt.

Der Mensch als Intellekt und Wille.

Dualistische Psychologie.

1. In Schopenhauers Philosophie entsteht eine seltsame Lage dadurch, daß der Intellekt nicht nur metaphysisch als Objektivation des Willens, sondern auch physiologisch als Funktion des Gehirns angesehen wird. Auf diese Weise ist dem Gehirn und natürlich auch dem übrigen Leib eine schroff widerspruchsvolle Stellung im Weltzusammenhange zugewiesen. Einerseits sind Leib und Gehirn, wie alles andere, was im Raum erscheint, Vorstellung, und nichts als Vorstellung, also nur durch und für den Intellekt vorhanden; anderseits sollen Leib und Gehirn schon ganz unabhängig von Intellekt und Vorstellen bestehen, ja diese als Funktionen im Gefolge haben. Schopenhauer bedient sich in dieser Beziehung starker Ausdrücke: das Vorstellen sei „eigentlich nur eine gewisse Bewegung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel"; was für den Magen die Verdauung, dies sei für das Gehirn das Denken.[338]) Phänomenalistische und materialistische Denkweise prallen hier unversöhnlich zusammen.

Schon an einer früheren Stelle — im siebenten Abschnitt — begegneten wir Schopenhauers Neigung zum Materialismus. Dort war es die Erkenntnistheorie, die

ihn zu materialistischen Gedankengängen brachte. Indem er dem harmlosen Korrelativismus von Subjekt und Objekt einen schiefen Sinn gab, erschien der Materialismus als die eine Seite daran. Hier stoßen wir auf ihn in einem anderen Zusammenhange. Es ist der metaphysische Aufbau der Welt, der ihn zu einem gewissen Materialismus führt. Nach seinen Grundanschauungen müßte er den Intellekt unmittelbar, d. h. nicht erst unter Einschiebung des Gehirns, als Objektivation des Willens auffassen. Dann würde zwischen dem Aufbau der Welt und seinem Phänomenalismus nicht jener soeben bezeichnete grelle Widerspruch bestehen. Leib und Gehirn wären dann lediglich Vorstellungen, die sich der räumlich anschauende Intellekt von der Welt der Intelligenzen bildete. Jetzt hingegen sind Leib und und Gehirn einerseits zwar bloße Vorstellungen, anderseits doch auch wieder der wirkliche Unterbau für den vorstellenden Intellekt und somit schon vor und unabhängig von allem Vorstellen vorhanden.

Unter allen Widersprüchen, an denen die Philosophie Schopenhauers so reich ist, wird wohl der jetzt dargelegte von den Kritikern am häufigsten hervorgehoben. Ich nenne beispielsweise Hartmann, Kuno Fischer, Rudolf Lehmann.[339]) Und es ist dies kein Wunder; denn Schopenhauer spricht diesen Satz mit geradezu verblüffender Naivetät aus. Nicht nur auf derselben Seite, sondern in unmittelbar folgenden Sätzen, ja in demselben Satze werden zuweilen die beiden sich widersprechenden Behauptungen in voller Unverhülltheit neben einander gestellt oder ineinander verschlungen. Es macht den Eindruck, als sähe Schopenhauer den Widerspruch und fände ihn ganz in der Ordnung. So heißt es einmal in der Schrift über den Willen in der Natur: gemäß der wahren Physiologie ist die Erkenntnis im Menschen „das Produkt seines Physischen", und gemäß der wahren Metaphysik ist „die Materie selbst durch

die Vorstellung bedingt, in welcher allein sie existiert". Oder an anderer Stelle: die Vorstellung setzt den Leib voraus, indem sie nur durch die Funktion eines leiblichen Organs entsteht; aber ebenso wahr ist es, daß das Dasein des Leibes die Welt der Vorstellung voraussetzt, indem er nur in ihr ist. Oder es heißt: der Leib ist „in gewissem Sinne" das Mittelglied zwischen dem Willen und dem Intellekt; „eigentlich" aber ist er nur der in der Anschauung des Intellekts sich räumlich darstellende Wille. Schopenhauer will nicht sehen, daß jedesmal beide Sätze sich aufheben. Und ähnlich ist es an zahlreichen Stellen.[340]) Ja Schopenhauer erhebt diesen Widerspruch geradezu zu einer Norm, indem er zwei „Ansichten des Intellekts", die subjektive und die objektive, unterscheidet und beide für gleichberechtigt erklärt, ja sogar das Auseinandergehen in beide Betrachtungen auf eine besondere „Antinomie" unseres Erkenntnisvermögens zurückführt.[341])

Der hervorgehobene Widerspruch bei Schopenhauer ist einer der stärksten Belege dafür, wie wenig selbst hochbedeutende philosophische Denker oft ihre eigenen Widersprüche zu durchschauen vermögen. Es kommt nur darauf an, daß das Denken in ungewöhnlicher und ungefähr gleicher Stärke von zwei entgegengesetzten Triebfedern bewegt, von zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten ergriffen werde; dann kann es leicht geschehen, daß vor dem Gefühl der Notwendigkeit, sowohl die eine wie auch die andere Seite als berechtigt und unerläßlich zur Geltung zu bringen, das Widerstreitende beider Seiten einfach unbemerkt bleibt. Gerade kraftvollen und vielseitigen philosophischen Denkern kann dies leicht widerfahren. Auch Philosophen wie Spinoza und Kant sind von solchen Widersprüchen, deren Nichtbemerktwerden fast unbegreiflich erscheint, keineswegs frei. Je weniger einseitig ein Denker, je reicher er an prinzipiellen Gesichtspunkten, je konkreter und synthetischer

er ist, um so mehr ist er der Gefahr ausgesetzt, sich in Widersprüchen festzusetzen, zu deren Auffindung durch andere keine große Kunst gehört. Man muß Widersprüche, die auf schwächlichem und ungründlichem Denken beruhen, von solchen unterscheiden, die von einem vielseitigen, für die verschiedenen Betrachtungsmöglichkeiten angesichts der verwickelten Weltbeschaffenheit offen zugänglichen Denken Zeugnis ablegen. Ja, ist nicht gar am Ende die Welt so geartet, daß selbst das schärfste und umsichtigste Denken, wenn es nur genügend in die Tiefe steigt, zu Widersprüchen geführt wird, ohne sie doch zu völliger Ausgleichung bringen zu können? Blanke Widerspruchslosigkeit ist oft billiger erworben als ein Ringen in Widersprüchen. Wenn man an Schopenhauer seine Widersprüche hervorhebt, so wird man diese Gesichtspunkte nicht vergessen dürfen.

2. Das Verhältnis von Wille und Intellekt liegt uns in seiner prinzipiellen Form jetzt klar vor Augen. Schopenhauers Psychologie besteht der Hauptsache nach nur in der näheren Ausführung dieses Verhältnisses. Demnach trägt sie einen dualistisch-voluntaristischen Charakter. Der Mensch fällt nach seiner geistigen Seite in zwei Hälften auseinander: in Intellekt und Willen. Jener ist der physische und sekundäre, dieser der metaphysische und primäre Teil. Daher bekämpft Schopenhauer unermüdlich, teils mit Zorn, teils mit Spott, die Annahme einer Seele als einen uralten Grundirrtum. Ja er geht in einem Briefe an Frauenstädt soweit, zu erklären: es sei überhaupt mit aller Psychologie nichts, da es keine Psyche, keine Seele gebe.[342]) Der Grund aber, warum er die Seele bekämpft, liegt vor allem darin, daß man unter der Seele stets eine „einfache Substanz“ und sogar ein ursprünglich und wesentlich erkennendes Wesen verstanden habe. So sei in dem Begriff der Seele die Wahrheit auf den

Kopf gestellt worden: das Getrennte sei zu unteilbarer Einheit entstellt und das Sekundäre zeige sich zum Range des Ursprünglichen erhoben. Mit Plato beginne der große Irrtum: er habe das Erkennende in uns zu einer immateriellen Substanz gemacht. Und dieser Rationalismus habe sich „als eine Truglehre vom zähesten Leben erwiesen". Erst er, Schopenhauer, habe diesem Urirrtum ein Ende gemacht, indem er die Abhängigkeit des Denkens und Erkennens vom Willen und näher vom Leibe als der Erscheinung des Willens ausgesprochen habe. Die Lehre von der Seele dagegen sehe im Leibe nur das Hindernis des Geistigen und führe daher zur Verachtung der Sinnlichkeit und Anschauung.[343])

Wenn ich Schopenhauers Psychologie als dualistischen Voluntarismus bezeichne, so will ich zweierlei damit zum Ausdruck bringen. Voluntaristisch ist seine Psychologie, weil allein dem Willen Ursprünglichkeit zukommt, der Intellekt dagegen als ein Hinzugeselltes und Untergeordnetes, als ein bloßes Werkzeug gilt. Dualistisch aber ist dieser Voluntarismus, weil bei Schopenhauer das Bestreben überwiegt, das Sekundäre von dem Primären durch eine große Kluft zu trennen, Willen und Intellekt nach Wesen und Eigenschaften in möglichst scharfen Gegensatz zu rücken. Der Voluntarismus könnte sich auch in mehr monistischer Weise darstellen. Es könnte die Ansicht vertreten werden, daß der Intellekt sich unmittelbar aus gewissen Seiten und Stellungen des Willens ergebe und so auch Natur und Eigenschaften des Willens an sich trage. Ganz anders bei Schopenhauer: hier tritt das Ursprüngliche des Willens darin zu Tage, daß der Intellekt als das Untergeordnete nach Natur und Eigenschaften möglichst schroff vom Willen abgerückt wird. Wir erinnern uns hier an die in Schopenhauers Natur liegende Zwiespältigkeit von Erkennen und Willen. Da

ist es kein Wunder, daß sich ihm seine dualistische Psychologie scharf und übertrieben zuspitzte.

3. Besonders in dem umfangreichen neunzehnten Kapitel des zweiten Bandes des Hauptwerkes breitet sich Schopenhauers Psychologie nach beiden Richtungen reichhaltig aus. In Fülle, von verschiedenen Seiten her, strömen ihm Tatsachen zu, die ihm, sei es für die voluntaristische, sei es für die dualistische Deutung des menschlichen Geistes lautes Zeugnis abzulegen scheinen.[344]) Ich greife einiges heraus. Um den Voluntarismus einleuchtend zu machen, führt er all die Störungen und Fälschungen vor, die der Intellekt durch den Willen erfährt. In eindrucksvoller und zutreffender Weise legt er dar, wie Hoffen und Fürchten, Lieben und Hassen unser Urteil verfälschen; wie uns oft alles, was unserer Partei, unserem Stande, unserem Plane, kurz unserem Vorteile entgegensteht, unfaßbar ist, während das unserem Streben und Wünschen Günstige uns schon von ferne in die Augen springt. Auch weist er darauf hin, daß wir so oft uns selbst belügen, wo Hoffnung uns besticht oder Furcht betört oder Argwohn quält oder Eitelkeit uns schmeichelt oder eine Hypothese uns verblendet oder ein nahe liegender kleiner Zweck dem größeren, aber entfernteren Abbruch tut. Beständig wird unser Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung betört und bestochen! Oft meinen wir aus Einsicht zu reden, während doch aus uns nur die Absicht spricht. An seine eigene Art als Beispiel hat Schopenhauer dabei freilich nicht gedacht. Und doch ist besonders sein maßlos dröhnendes und in Grund und Boden hinein verdammendes Losfahren gegen Fichte, Schelling, Hegel ein ausgezeichneter Beleg für die Fälschung des Erkennens durch den Willen.[345]) In der folgenden Zeit dürften von hervorragenden Philosophen wohl Dühring und Nietzsche hierin Unübertroffenes geleistet haben.

Dies alles zeugt eindringlich dafür, daß der Wille mit ursprünglicher Gewalt wirkt, der Intellekt dagegen ein Sekundäres und Bedingtes ist. Und um so mehr gilt ihm diese jammervolle Schwäche des Intellektes gegenüber dem Willen als ein Zeugnis in der bezeichneten Richtung, als es eine entsprechende Hemmung und Störung des Willens durch den Intellekt nicht gibt. Einen weiteren Beweis für die Ursprünglichkeit des Willens findet er in der häufigen Tatsache, daß der Intellekt durch den Willen gesteigert wird. Besonders in schwierigen Umständen, in Notlagen ist dies zu bemerken; selbst der Verstand der Tiere wird durch die Not bedeutend erhöht. Auch das Gedächtnis zieht Schopenhauer heran: es wird durch die Beziehung zu Interesse und Leidenschaft gelenkt. Sehr oft kommt es vor, daß uns von irgend welchen Erfahrungen alles übrige entschwunden ist und nur ihre Beziehung zu unserem Willen im Gedächtnis anklingt. Das Gedächtnis des Herzens ist viel intimer als das des Kopfes. Überhaupt bedarf das Gedächtnis der Unterlage eines Willens als eines Fadens, auf den sich die Erinnerungen reihen. Beweise ganz anderer Art wieder liefern ihm gewisse Erfahrungen, die dem moralischen Gebiet angehören. Wir sind bemüht, an uns und unseren Freunden die Schuld vom Willen auf den Intellekt zu wälzen, schlechte Streiche für bloße Verirrungen auszugeben, Torheit, Unüberlegtheit, Leichtsinn vorzuschieben, um nur dem Vorwurf der Verderbtheit vorzubeugen. Würde dies geschehen, wenn nicht der Wille der Kern des Menschen wäre? Den Willen als das allein Wesentliche im Menschen suchen wir von schweren Vorwürfen rein zu erhalten; den Intellekt als das Nebensächliche geben wir leichteren Herzens preis. Das Wollen spüren wir als etwas, was vom Menschen selbst ausgeht, sein eigenes Selbst ausmacht, und wofür daher der Mensch als v e r a n t w o r t l i c h angesehen wird. Hohe Geistesgaben

dagegen werden als ein Geschenk der Natur oder der Götter betrachtet. Wie ist auch die moralische Selbstzufriedenheit so grundverschieden von dem Bewußtsein unserer intellektuellen Überlegenheit! Der tiefe Ernst und die stille Freude jener spricht dafür, daß dabei unser wahres inneres und ewiges Wesen beteiligt ist. Mit der intellektuellen Selbstzufriedenheit dagegen pflegen sich übermütige Eitelkeit, wonnevoller Kitzel, höhnisches Herabsehen zu verbinden, — Beweis genug, daß es sich hierbei um mehr äußerliche Vorzüge handelt.

Diese Beweise für den Voluntarismus sind ohne Zweifel von sehr ungleichem Wert; im ganzen aber führen sie doch eine sehr deutliche Sprache, wie dies auch von verschiedenen Denkern, die nicht Anhänger Schopenhauers sind, anerkannt wird.[346]) Schopenhauer hat jedenfalls eine Fülle von Tatsachen angeführt, denen gegenüber es unangemessen erscheint, den Willen als ein Ergebnis bloßer Empfindungen und Vorstellungen aufzufassen.

4. Andere Beweise wieder gehen mehr nach der Richtung des Dualismus hin. Aus verschiedenen Tatsachen schließt Schopenhauer auf die Unermüdlichkeit des Willens und das leichte Ermüden des Intellekts. Der Wille ist ganz Tätigkeit; Trägheit ist ihm unbekannt; der Intellekt ist an sich träge und muß zur Tätigkeit erst durch ein anderes — den Willen nämlich — getrieben werden. Aber noch in anderen Beziehungen sind Wille und Intellekt reine Gegensätze: der Wille läßt keine Grade seines Wesens zu; er ist überall vollkommen und ganz er selbst; nur seine Erregung zeigt Gradunterschiede; der Intellekt hingegen hat auch in seinem Wesen Grade, Stufen, Vollkommenheitsunterschiede. Und auch rücksichtlich der Veränderlichkeit besteht voller Gegensatz: der Wille wird von dem Werden, Wechsel und Wandel des Intellekts nicht mit-

getroffen; er ist unveränderlich von Anfang bis zum Ende. Auch das Alter vermag ihn nicht zu verändern; nur die Form wird vielfach eine andere: an die Stelle von Wollust tritt Völlerei, die Prachtliebe macht dem Geiz, die Eitelkeit der Ehrsucht Platz. Schließlich aber weisen alle diese Gegensätze auf den uns längst bekannten Grundgegensatz hin: der Wille ist erkenntnislos, der Intellekt willenlos; der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch.

Freilich wird angesichts dieses Dualismus die als Tatsache vorliegende Einheit der Persönlichkeit zu etwas Unbegreiflichem. Wie soll das Ich, das da will, zugleich das erkennende Ich sein können? Diese Unmöglichkeit, auf jener dualistischen Grundlage die Einheit der Persönlichkeit zu verstehen, gibt sich bei Schopenhauer mit schlagender Naivetät kund. Wenn er auf die Identität des Subjektes des Wollens mit dem des Erkennens zu sprechen kommt, so pflegt er sie als „das Wunder *κατ᾽ ἐξοχήν*“ zu bezeichnen.

5. Führt denn nun aber Schopenhauer seinen Voluntarismus auch folgerichtig durch? Es gibt in seiner Psychologie viele Züge, die man als intellektualistisch bezeichnen muß. Der Intellekt ist, mag er auch Werkzeug, Diener, Leibeigener des Willens sein, eben doch erkennend, sehend, während der Wille erkenntnislos und blind ist. Dies gibt dem sekundären Intellekt einen gewaltigen Vorzug vor dem Willen. Der Intellekt ist trotz seiner untergeordneten Natur doch das Hegemonikon des Willens; er ist sein Leiter und Führer, „wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht“. Der Wille ist „der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt“. So kommt es, daß der Wille so, wie der Intellekt aufspielt, tanzen muß.[347])

Ich behaupte keineswegs, daß Schopenhauer durch

diese Anerkennung der führenden Stellung des Intellekts sich in Widerspruch mit seinem Voluntarismus setzt. Vielmehr ist es so, daß der Schopenhauerische Voluntarismus vermöge seiner eigentümlichen Natur durchaus folgerichtig zu einem gewissen Intellektualismus hinführt. Seine Psychologie ist in ihrer Grundlage voluntaristisch, in gewissen Folgerungen aber intellektualistisch. Der Wille ist trotz seiner Ursprünglichkeit erkenntnislos; der Intellekt wiederum ist bei all seiner Sklavennatur doch durch und durch Erkenntnis. Daher schwingt sich das untergeordnete Werkzeug folgerichtig zur führenden Macht auf.

Nun findet sich freilich in Schopenhauers Psychologie noch eine starke Zuspitzung des Intellektualismus. Das künstlerische Betrachten und philosophische Erkennen bedeutet nach Schopenhauer ein völliges Sichlosreißen des Intellekts von seinem metaphysischen Boden. Hier hat der Intellekt den Zwang des Willens von sich geworfen, ist gänzlich willensfrei geworden, hat sich auf eigene Füße gestellt. Dieser Intellektualismus steht nun allerdings mit dem grundlegenden Voluntarismus in unversöhnlichem Widerspruch: das nur Physische, das Abhängige hat sich, man weiß nicht wie, zum Range eines metaphysisch Selbständigen erhoben. Dieser Widerspruch wird uns dort näher beschäftigen, wo von der willensfreien Erkenntnis und dem Genie die Rede sein wird.[348])

6. Von einem näheren Eingehen auf Schopenhauers Psychologie kann ich hier um so mehr absehen, als er selbst seine Psychologie in die verschiedensten Teile seines Systems hineingearbeitet hat und uns demgemäß manche wichtige psychologische Lehren — ich erinnere an die Intellektualität der Anschauung und an den Unterschied von Verstand und Vernunft — bereits in früherem Zusammenhange vorgekommen sind und andere

— z. B. die Lehren von dem willensfreien Erkennen, von den Liebesgefühlen, von Schmerz und Lust — uns in späterem Zusammenhange begegnen werden. Auch jede weitere Kritik seiner psychologischen Aufstellungen möge hier bei Seite bleiben. Es müßte dabei, so scheint es mir, besonders auf zwei Gesichtspunkte Gewicht gelegt werden. Einmal wäre der trübende Einfluß seiner Metaphysik auf manche psychologische Betrachtungen hervorzuheben. Man denke z. B. an den Satz, daß nur der Intellekt, niemals aber der Wille ermüde. Sodann aber wäre in mannigfachen Beziehungen darauf hinzuweisen, daß Schopenhauer mit dem Rationalismus gebrochen hat, dem gemäß in der menschlichen Seele alles der Hauptsache nach klar und logisch, in der Weise des verständigen Erkennens, zugeht. Er hat das Dunkle und Unbewußte, das Strebungs- und Willensartige im menschlichen Seelenleben zu starker Geltung gebracht. Diesen Bruch mit dem Rationalismus hat Rudolf Lehmann mit eindringlichen Worten als ein Verdienst der Psychologie Schopenhauers hingestellt.[349]) Aber auch das Herauskehren des Widerstreites zwischen Intellekt und Willen muß als ein nicht unbedeutendes Verdienst anerkannt werden. Mag auch die Beleuchtung, unter die er diesen Widerstreit rückt, allzu grell sein, so hat er doch hiermit auf einen Gesichtspunkt hingewiesen, der in der Psychologie zu wenig beachtet war. Überhaupt kann seine Psychologie als Einspruch gegen die zuweitgehende vereinheitlichende und harmonisierende Betrachtungsweise in psychologischen Fragen, wie sie die Regel bildet, angesehen werden. Die Psychologie hat auch die Risse und Reibungen, an denen das Seelenleben leidet, auch das Mangelhafte und Bedenkliche, das Unheimliche und Gefährliche, das in der Einrichtung des Seelenlebens liegt, nachdrücklich hervorzukehren. Schopenhauer hat auf diese Aufgabe der Psychologie ein eindringliches Licht geworfen.

Ein Punkt bedarf noch besonderer Erwähnung: die Stellung des Gefühls und Gemütslebens. Der Dualismus von Wille und Intellekt machte es schwierig, wo nicht unmöglich, dem Gefühl in seiner Eigentümlichkeit gegenüber dem Willen gerecht zu werden. Es blieb kaum etwas anderes übrig, als es in den Bereich des Willens zu ziehen. Schopenhauer erklärt denn auch, daß er unter Willen nicht nur die förmlichen Entschlüsse und Willensakte, sondern auch alles Lieben und Hassen, Hoffen und Fürchten, Sichfreuen und Trauern, kurz alle Affekte und Leidenschaften, endlich aber auch die Gefühle der Lust und Unlust verstehe. Mag man auch anerkennen, daß diese Auffassung in der unleugbaren nahen Beziehung aller dieser Vorgänge zum Willen ihren Wahrheitskern hat, so liegt hier doch allzu sehr eine Psychologie in Bausch und Bogen vor. Auch ist nicht zu vergessen, daß dadurch in den Willensbegriff eine gewisse Unklarheit kommt. Der blinde Wille zum Leben soll nun auch ohne weiteres das Gemütsleben umfassen.[350])

Sechzehnter Abschnitt.

Schopenhauers Pessimismus.

1. Leid und Glück.

1. Mit Schopenhauers Willensmetaphysik ist zugleich sein Pessimismus gegeben. Liegt der Welt eine vernunftlose, gesetzlose, ziellose Macht zu Grunde, eine Macht, die unheilbar blind und roh ist, so fordert dies notwendig zu einem verwerfenden Urteil gegenüber dem ganzen Dasein heraus. Wie soll, wenn der Kern alles Seins unbelehrbar vernunftlos ist, eine Welt herauskommen, die den Vernunftbedürfnissen und sittlichen Idealen des Menschen irgend welches Genüge bieten könnte? Und im besonderen kann aus dem Willensgrunde niemals Lust und Befriedigung entspringen. Der Wille ist Streben ohne Ziel. Fehlt aber das Ziel, so gibt es keinen Ruhepunkt, also keine Befriedigung.[351])

Indessen begnügt sich Schopenhauer nicht, den Pessimismus als Folge seines metaphysischen Grundprinzips auszusprechen. Vielmehr bildet es eine Hauptangelegenheit seiner Philosophie, den Pessimismus durch eine umfassende, vielseitige Betrachtung der erfahrungsmäßigen Welt zu begründen. Wenn er den Optimismus als eine grundverkehrte Ansicht brandmarkt und den Pessimismus als unverblendete, dem unerschrockenen Wahrheitsstreben entspringende Lebensanschauung preist,

so steht ihm dabei die tatsächliche Welt der Erscheinungen, besonders das menschliche Leben und Streben, Kämpfen und Arbeiten vor Augen.

Es fehlt Schopenhauers Pessimismus sicherlich nicht an Übertreibungen und Verzerrungen. Und wie ist es nicht doch trotzdem zu wünschen, daß das Bewußtsein unserer Zeit mehr davon in sich aufnähme! Ist nicht unser öffentliches Leben voll von Erscheinungen, die nur auf Grund einer gedankenlos optimistischen Psychologie und allzu vertrauensseligen Kulturauffassung möglich sind? Allen denen, die solche zweideutige Werte wie Zeitungswesen, Majoritätsprinzip, allgemeines Wahlrecht, Geschworenengerichte als Errungenschaften, von denen nur oder fast nur Gutes ausströmt, preisen, wäre ein Beherzigen dessen von großem Nutzen, was Schopenhauer über die Seltenheit und Schwierigkeit des interesselosen, sachlichen Erkennens, über die grenzenlosen Verdunkelungen des Intellekts durch Neigung, Leidenschaft, Parteiinteresse, über das Bündnis der Dummheit und Mittelmäßigkeit gegen die überragenden Geister beredt auseinandersetzt. Und wenn man hört, wie von vielen alle Vervollkommnungen der Technik, alle Erleichterungen und Verfeinerungen des Lebens, alle Neuerungen, besonders wenn sie durchdringen oder Aufsehen machen, besinnungslos als zweifellose Fortschritte, als Triumphe der „Jetztzeit" gefeiert werden, so möchte man allen diesen dringend wünschen, daß sie in Schopenhauers Schule auf die ungeheuren Schwierigkeiten achten lernen, die sich dem Entstehen und Beharren von Befriedigung und Glück entgegenstellen, daß sie sich in seiner Schule gegen die Täuschung der Scheinwerte wappnen und gegen die Gleichsetzung des Neuen mit dem menschlich Wertvolleren skeptisch stimmen lassen.

2. An Schopenhauers empirischem Pessimismus — und nur von diesem soll jetzt die Rede sein — lassen

sich mehrere Seiten unterscheiden. Vielleicht am prinzipiellsten begründet sind die Sätze, die sich auf die Natur und Verbreitung von Lust und Unlust beziehen.

Man wird, so scheint mir, in dieser Hinsicht einem gewissen Pessimismus nicht entgehen können. Fragt man nach der Abstumpfung von Lust und Unlust, so lehren tausendfache Erfahrungen, daß längere Dauer und Wiederholung bald und leicht die Lust vermindern, ja verschwinden lassen, dem Schmerze dagegen viel weniger sein Störendes und Aufregendes nehmen. Was soeben noch Vergnügen und Genuß bereitete, verliert mit dem Reize der Neuheit oft erschreckend bald den Charakter merkbarer Lust, wird alltäglich und selbstverständlich. Gegenüber dem Schmerz erweist sich die Gewohnheit als weit ohnmächtiger. Schon diese Verschiedenheit in dem Einflusse der Gewohnheit läßt das menschliche Bewußtsein als einen weit ungünstigeren Boden für die Lust als für die Unlust erscheinen. Und noch mehr tritt dies hervor, wenn man daran denkt, wie schwer sich gerade die hohen und höchsten Stufen der Lust längere Zeit hindurch erhalten, wie gerade an sie sich so leicht Überdruß, Widerwille, Langeweile knüpfen, wie dagegen der langen und überlangen Dauer heftiger Schmerzen das Bewußtsein keine sonderlichen Schwierigkeiten entgegenstellt.

Schopenhauer verfährt nicht im Geiste dieser und ähnlicher vorsichtig pessimistischer Erwägungen, wenn sie auch nicht ganz bei ihm fehlen.[352]) In überwiegender Weise aber geht er radikaler vor. Besonders sind es zwei Gedankengänge, die der Lust allen Boden entziehen und sie als im Grunde gar nicht oder kaum vorhanden hinstellen sollen.

3. Die erste leitet aus der psychologischen Natur des Wollens die Bestandlosigkeit der Lust ab. Nur wo ein unerfüllter Wunsch, ein ungestilltes Bedürfnis vor-

handen ist, entspringt Streben und Wollen. So ist also Mangel und Schmerz die Voraussetzung, die „Unterlage“ alles Wollens. Und gewöhnlich dauert das unerfüllte Wollen lange; die Forderungen gehen ins Endlose. Kaum aber ist das Erstrebte erreicht, so verliert es seinen Reiz; es entsteht Langeweile, das Gefühl der Sättigung, der Leere und Öde; oder es stellt sich auch Bedürfnis und Wunsch unter einer neuen Gestalt ein, und das Spiel beginnt von neuem. So ist unser Wollen voll Unbehagen und Unruhe. Es „oszilliert“ beständig zwischen Schmerz und Langerweile. Der Kampf aber gegen die Langeweile ist fast noch quälender als gegen den Schmerz. Der Hinweis auf dieses Hin- und Hergeworfenwerden zwischen der Scylla des Schmerzes und der Charybdis der Langenweile gehört zu den Lieblingsgedanken des Schopenhauerischen Pessimismus. Not und Schmerz erfüllen die Welt, und „auf die, welche diesen entronnen sind, lauert in allen Winkeln die Langeweile.“ So ist also für das Gedeihen der Lust im naturnotwendigen Gang des Wollens kein Platz. Kaum entstanden, verschwindet auch schon der Genuß; er bildet ein allerflüchtigstes Mittelglied, er ist bestandlos: der Besitz erzeugt sofort das Gefühl der Sättigung. Es ist „wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazusein aufhört“. Schmerz und Langeweile dagegen gehören in voller Auslebung wesenhaft zum Verlaufe des Wollens, und sie treten um so entsetzlicher auf, je grimmiger der Willensdrang ist.[353])

Ohne Zweifel verhält es sich so oder nahezu so in vielen Fällen. Besonders bei manchen Personen pflegt die Unlust des Entbehrens und Habenwollens nach flüchtiger Lust des Besitzens in das Gefühl der Freudlosigkeit, des Überdrusses, der Leere überzugehen. Aber etwas Allgemeingültiges hat Schopenhauer nicht aufgestellt. Vor allem verkennt er die dem Streben, Arbeiten,

Kämpfen als solchem innewohnende Lust. Hindernisse zu überwinden, sich mit Gefahren herumzuschlagen ist für sehr viele ein Hauptreiz des Lebens, eine unerschöpfliche Quelle belebender, veredelnder Lust. Dazu kommt dann das Gefühl des Fortschreitens, der allmählichen, wenn vielleicht auch langsamen Annäherung an das Ziel: auch hieraus fließt sehr häufig ein Genuß, der die Ungeduld und andere unlustvolle Gefühle weit überwiegt. Friedrich Vischer hat Recht, wenn er sagt, daß man bei Schopenhauer überall keinem wahren Begriff von der Arbeit begegne; und Eucken hebt in ähnlicher Weise hervor, daß in der verfeinerten Geistigkeit, die Schopenhauer vertrete, das kraftvolle Schaffen fehle. Besonders ausführlich geht Simmel in seinen Vorträgen über Schopenhauer und Nietzsche auf das psychologisch Irrige jener grundlegenden Aufstellung ein.[354]) Zu dem psychologisch Irrigen an ihr gehört übrigens auch die Unterschätzung, die Schopenhauer der Dauer der Befriedigung, besonders bei den edleren Genüssen, zu teil werden läßt. Selbst in der Geschlechtsliebe ist doch abgesehen von ausgeprägten Verführern und Wollüstlingen keine Rede davon, daß der Besitz des geliebten Weibes sofort alle Lust schal machte. Spricht doch Schopenhauer selbst, wie wir noch weiterhin sehen werden, so oft von den geistigen Genüssen als von dauernden, standhaltenden! Er erkennt also selbst das sehr Eingeschränkte in der Geltung jener grundlegenden Behauptung tatsächlich an.

4. Noch radikaler gegen die Lust gerichtet ist die zweite Betrachtung. Alle Lust ist bloß scheinbar, Wahn, Chimäre; sie ist nichts Positives. Positiv ist allein der Schmerz: dieser ist unmittelbar gegeben, kündigt sich unmittelbar durch sich selbst an. Was sich unserem Willen entgegenstellt und ihn durchkreuzt, empfinden wir unmittelbar als Schmerz. Alle Befrie-

digung dagegen ist negativ, wird nicht direkt empfunden. Sie kommt nur als Befreiung von einem Schmerze, als Ende eines Leidens zustande. Güter und Vorteile, die wir besitzen, sind uns als solche nicht fühlbar. Erst wenn wir sie nach vorausgegangenem Verlust wiedererlangen, fühlen wir Freude. So beruht also die Befriedigung auf der Erinnerung an vorhergegangenes Entbehren und Leiden. Somit läßt sich Schopenhauers Ansicht dahin zusammenfassen: der Genuß kommt nur als Kontrast zu vorausgegangenem Leiden zustande, ist daher negativ und bloßer Schein. Sogleich hier sei bemerkt, daß Schopenhauer diese ganze in den beiden Betrachtungen enthaltene Lehre von der Bestandlosigkeit und Negativität des Genusses durch einen metaphysischen Hinweis zu verstärken sucht. Der Wille ist Streben ohne Ziel und Ende; wie soll ihm da irgend etwas Genüge tun? Und um so weniger ist dies möglich, als das Leben bloße Erscheinung des Willens, bloß Oberfläche ohne Solidität, bloß Schatten ist. Wie kann dem Willen sein bloßes Bild, sein bloßer Schatten Befriedigung geben?[355]) Wer Leopardi kennt, wird überrascht sein, wie sehr Schopenhauer mit diesem großen Dichter in der Überzeugung von der negativen Natur allen Genusses, wie auch in zahlreichen anderen Stücken seines Pessimismus übereinstimmt.[356])

Auch die Lehre von der Negativität des Genusses geht viel zu weit. Erstlich gibt es eine Menge von Lust, die ohne irgend merkbare vorausgegangene Unlust einzutreten vermag. Wenn ich mich über das Grün der Wiesen oder über einen prächtigen Menschen freue, so braucht kein Entbehren, Wünschen, Leiden, selbst nicht im allergeringsten Maße, vorangegangen zu sein. Und zweitens: wäre denn, selbst wenn Schopenhauer Recht hätte und aller Genuß nur auf Kontrast beruhte, damit auch schon dem Genuß seine positive Natur abgesprochen? Ein Genuß, der lediglich Kontrastgefühl ist,

bedeutet darum nicht minder eine unmittelbar gefühlte, positive Wirklichkeit im Bewußtsein. Überhaupt ist es ein Unding, eine Lust als solche für Wahn zu erklären. Spüre ich eine Lust, so ist sie, selbst wenn sie gänzlich auf nichtigen, verkehrten, absurden Vorstellungen beruhte, also hinsichtlich ihrer Grundlage eitel Einbildung wäre, doch an sich selbst etwas durchaus positiv Wirkliches. Solange ich die Lust spüre, ist ihre seelische Wirklichkeit unangetastet.

Ist aller Genuß bestandlos und scheinbar, so ist es folgerichtig, daß Schopenhauer allein die Schmerzlosigkeit als Ziel menschlichen Strebens gelten lassen will. Das höchste wirkliche Glück besteht in dem schmerzlosen Zustand. Es ist die oberste Regel seiner Klugheitslehre, nicht nach positiven Genüssen, sondern nur nach Vermeidung der Nöte und Leiden, Entfernung des Mangels, Abwehr der Schmerzen zu streben. Oft indessen drückt er sich maßvoller aus, und da wird er allgemeinerer Zustimmung sicher sein dürfen. Das Beste sei es, sagt er, wenn wir unsere Ansprüche kluger Weise auf ein erträgliches, ruhiges Leben einschränken. Die rastlose Jagd nach dem Glück sei eine Quelle großer Leiden. Und wenn er in demselben Zusammenhange hervorhebt, daß diese Welt nicht da sei, um genossen zu werden, und daß es grundverkehrt sei, diesen Schauplatz des Jammers in einen Lustort verwandeln zu wollen,[357]) so trifft er damit ein höchst verderbliches Vorurteil. Und zwar findet man dieses Vorurteil nicht nur etwa bei Lebemännern, sondern auch bei vielen ideal gerichteten Menschen. Auch ganzen Parteirichtungen kann der von Schopenhauer bekämpfte Wahn als Glaubensbekenntnis zu Grunde liegen. Der heutigen Sozialdemokratie ist er so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, daß sie soziale Anschauungen und Bestrebungen überhaupt nicht mehr anders als unter diesem fälschenden Gesichtswinkel zu betrachten weiß.

5. In vielen Stücken seiner Lehre treten bei Schopenhauer den radikalen Überspannungen einsichtsvolle Anerkennungen ergänzend und mildernd zur Seite. So auch hier. In der Schopenhauerischeu Welt ist die Sonne des Glückes nicht so verdunkelt, wie man dies nach seinen Erklärungen über die Bestandlosigkeit und Negativität des Genusses und nach der Auflösung des Glückes in bloße Schmerzlosigkeit erwarten sollte. Schopenhauer wird unfolgerichtig; aber wir lassen uns dies gern gefallen, weil er hierin eine unbefangenere Würdigung der Gefühlserfahrungen der Menschheit zeigt als in seinem prinzipiellen Pessimismus.

Die Welt des willensfreien Erkennens, also der Philosophie und Kunst, gilt Schopenhauern als Quelle bedeutsamer edler Genüsse. Er preist das Glück der genialen Menschen mit warmen, aus beseligtem eigenen Erleben stammenden Worten wie etwas, das über jenes Zerrinnen in Langeweile und über das Bedingtsein durch den Kontrast weit erhaben ist und auch nicht die Blässe bloßer Schmerzlosigkeit zeigt. Nicht im Ruhme besteht das Glück des Genius, sondern in den großen Eigenschaften des Geistes und Herzens, die ihm den Ruhm erwarben, und in der angemessenen, durch die Gelegenheiten begünstigten Entwicklung dieser Eigenschaften. Vor allem aber ist es der Reichtum an wertvollen, einer unabsehbaren Zukunft geistige Nahrung spendenden Gedanken, worin sein unentreißbares Glück beruht. Dabei ist Schopenhauer freilich, der Folgerichtigkeit halber, öfters bemüht, dieses von ihm selbst als höchst positiv geschilderte Glück zu bloßer Schmerzlosigkeit abzuschwächen. An späterer Stelle wird noch näher von diesem Glück die Rede sein, das der erfährt, der neben seinem persönlichen Leben ein höheres, intellektuelles Leben in Philosophie und Kunst führt. Übrigens muß man dabei nicht gerade nur an das Genie denken, wenn auch freilich hier das Glück des willensfreien Erkennens in ganz beson-

derer Reinheit und Stärke auftritt. Sondern Schopenhauer zieht den Umfang weiter und gesteht auch dem geistvollen, intellektuell hochstehenden, innerlich reichen Menschen überhaupt, ohne daß er gerade der so überaus kleinen Gruppe der Genies angehört, den Vorzug echten, reinen Glückes zu. Ja ganz besonders gern ergeht er sich in Schilderungen des genußreichen Daseins, das sich die innerlich bedeutsame Individualität selbst zu bereiten vermag. Schon wer in eigener innerer Selbstbildung stetig fortschreite, finde seinen Geist befriedigt und belohnt. Im Grunde bestehe aller Genuß im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte. Und andere Male wieder preist er das innige und lebhafte Gefühl des eigenen Wertes als höchstes Gut. Er hat das Bedürfnis, die dem bedeutenden Geiste innewohnenden Quellen des Glücks in ihrer Stärke und Überlegenheit gegenüber den äußeren Verhältnissen und Schicksalen erscheinen zu lassen. Besonders zeigt dies die Abhandlung in den Parerga „Von dem, was einer ist". Dazu kommt dann noch, daß Schopenhauer auch moralische Quellen des Glückes kennt. Das Handeln, das aus Liebe und Güte fließt, gewährt eine getroste Stimmung und tiefen Frieden.[358])

6. Wir sehen nun von diesen optimistischen Ermäßigungen und Ergänzungen ab und erinnern uns wieder daran, daß Schopenhauer grundsätzlich den Genuß für bestandlos und nichtig erklärt. Hiermit ist aber unmittelbar noch nichts über die Ausdehnung und Höhe der Schmerzen und Leiden gesagt. Dies tritt nun eben noch zu den erörterten pessimistischen Lehren hinzu, daß nach seiner Schätzung Schmerz und Jammer auf Erden nach Grad und Verbreitung von überwältigender Größe, von erdrückender Wucht sind. Wohin er auch blickt, wird ihm das ungeheure Überwiegen der Leiden, die höllenartige Beschaffenheit der Welt zu felsenfester

und heiliger Gewißheit. Von dem in der Tierwelt herrschenden grausamen Vernichtungskampf entwirft er in dem Kapitel „Charakteristik des Willens zum Leben“ ein erschütterndes Gemälde. Was aber das menschliche Leben betrifft, so erscheint ihm auch dieses nicht in günstigerem Lichte. Es ist übervoll von bösen Zufällen, lauernden Hemmungen und Gefahren, kleinen und großen Widerwärtigkeiten und Unfällen; es ist „ein Meer voller Klippen und Strudel“.

In ein solches Element ist der Mensch gestellt, dieses „Konkrement von tausend Bedürfnissen“; er ist also im höchsten Grade abhängig und angreifbar. So entstehen ihm von allen Seiten Ungewißheiten, Sorgen und Enttäuschungen, teils furchtbare Trauerspiele, teils ärgerliche, läppische Komödienszenen. Wer den Grad von Feindseligkeit, mit der Natur und Gesellschaft den Menschen quälen, ermessen will, möge an die Sklavenställe und Fabriken, an die Lazarette, Gefängnisse und Schlachtfelder denken und sich den Tod, diesen gänzlichen und unheilbaren Schiffbruch, in dem die mühselige Fahrt endet, vor Augen halten. Wenn wir trotzdem den Gedanken des Todes und seiner Schrecken ertragen, so ist dies nur ein Beweis für die Entsetzlichkeit der Leiden des Lebens, von denen wir durch den Tod Befreiung erwarten. Sodann aber muß man erwägen, daß die allermeisten Menschen schon vermöge ihrer eigenen Beschaffenheit einander zur Quelle zahlloser Plagen werden. Das Menschliche ist der Schauplatz für die üppige Herrschaft von Irrtum, Torheit, Selbstsucht, Bosheit, Erbärmlichkeit jeder Art. „Der Tod des Sokrates und die Kreuzigung Christi gehören zu den großen Charakterzügen der Menschheit“. Dazu kommt aber noch, daß diese sogenannten Güter, allen voran die Geschlechtsliebe, auf Wahn und Täuschung beruhen. In der Nähe und Gegenwart verschwinden die Paradiese, die uns der Zauber der Entfernung vor-

täuschte. Besonders aber, wo eine Freude sich recht laut und aufdringlich äußert, wie dies bei allen glänzenden Festlichkeiten der Fall ist, dort ist nur Dekoration und Aushängeschild der Freude anzutreffen; die Freude selbst „hat beim Feste abgesagt“. Das menschliche Treiben steckt eben voll von Hohlheit und Gleißnerei. Um so greller aber machen sich die Nöte und Leiden fühlbar, als der Aufwand von Arbeit, Kraft und Mühsal in argem Mißverhältnis zu Ergebnis und Lohn steht. Überall herrscht rastloses Mühen, beständiges Drängen, endloser Kampf, erzwungene Tätigkeit mit äußerster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte. Was aber kommt dabei heraus? Ein kurzes Leben, das im glücklichsten Falle erträgliche Not und verhältnismäßige Schmerzlosigkeit aufweist. So ist das Leben „ein Geschäft, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt“. Wenn man aber auf die edlen Genüsse der geistig Hochstehenden hinweist, so wird auch dieser Hinweis zu nichte durch die Wahrnehmung, daß mit der Zunahme der Intelligenz auch die Schmerzempfindlichkeit wächst nnd besonders beim Genie die gesteigerte Glücksfähigkeit, wie später noch deutlicher zu zeigen sein wird, schlimme Kehrseiten mit sich führt. Aus ähnlichem Grunde ist ja schon der Mensch überhaupt dem Schmerz gegenüber ungünstiger als das Tier gestellt. Dieses geht im Genießen der Gegenwart einfach auf. Erst im Menschen entstehen, durch die Steigerung des Vergleichens und Erinnerns, des Denkens uud der Phantasie, die Quälgeister der Sorgen. Mit ihnen findet sich allerdings auch die Fähigkeit des Hoffens ein; allein die Freuden der Hoffnung vermögen den Qualen der Sorge nicht im entferntesten das Gleichgewicht zu halten. Auch sind die geistigen Schmerzen weit schärfer als die leiblichen. Dazu kommt noch, daß auch die erschreckende Gewißheit des Todes erst für den Menschen entsteht. So steigert sich von den verschiedensten

Seiten her die Masse der Leiden ins Unerträgliche.[359]) Schopenhauer hat das Lebensgefühl des Buddhismus ins Abendland verpflanzt: alles Leben ist wesentlich Leiden.

Es läßt sich nicht leugnen, daß Schopenhauer in diesen Schilderungen und Urteilen mit starker Einseitigkeit verfährt. Findet doch alles, was stilles Behagen, trauliche Enge, munterer Scherz, frohes Spiel bedeutet, bei ihm keine Würdigung. Er hat wenig Blick für die unscheinbaren Blüten des Glücks, die sich in beschränkten äußeren Verhältnissen und in engen geistigen Gesichtskreisen entfalten. Dichter, wie Dickens oder Jean Paul, Stifter, Keller oder auch Seidel, lassen uns sehen, welche Fundstätten köstlichen Behagens entlegenste Winkel des Lebens und krummgewachsene Naturen sein können. Auch bringt Schopenhauer die angeborene glückliche Gemütsart, das Talent, die Dinge leicht und scherzhaft zu nehmen und immer obenauf zu sein, trotzdem, daß er in den „Aphorismen zur Lebensweisheit“ treffliche Worte über das heitere Temperament sagt, doch dort, wo er den Glückswert des Lebens abschätzt, lange nicht gebührend in Anschlag.[360]) Von Naturen, wie Goethes Mutter oder Karoline Schlegel, können wir lernen, welch einen unerschöpflichen Quell von siegreicher Heiterkeit, welch eine fast unbegreifliche Fähigkeit des Sichwiederaufrichtens und Frei- und Leichtwerdens manche Menschen in sich tragen. Bei alledem aber ist Schopenhauer jenem Optimismus gegenüber stark im Recht, der es mit den furchtbaren Seiten des Daseins oberflächlich nimmt, nicht fest auf sie hinsehen will und durch seine vermeintlich objektiven Darlegungen nur zu deutlich den Hang des Harmonisierens und Beschönigens hindurchblicken läßt. Er bringt uns unwidersprechlich zu Gefühl, daß sich für die Gestaltung der Weltanschauung die Leiden des Daseins fast als eine überwältigende Last geltend machen.

Zu den eigentlichen Schmerzen kommen dann nun noch die Plagen der Langenweile. Was er über diese Plagen sagt, über die Zugänglichkeit für sie, über die Mittel, sie zu vertreiben, über die unermeßliche Bedeutung, die die Angst vor ihnen für das gesellige Leben hat, ist fast durchweg treffend. Besonders gilt dies von seinen Ausführungen darüber, wie sehr die Reichen und Vornehmen von Langerweile gemartert werden, und wie Geselligkeit, Luxus, Vergnügen jeder Art, namentlich auch Kartenspiele und andere Glücksspiele, als Zeugnisse dafür zu betrachten sind, in welch hohem Grade die Furcht vor der Langenweile die Menschen in ihren Beschäftigungen und Einrichtnngen bestimmt.[361])

7. Es darf endlich noch ein Gedanke in Schopenhauers Lehre vom Schmerze nicht vergessen werden — ein Gedanke, vermöge dessen sich sein Pessimismus geradezu ins Unermeßliche steigert. Nach seiner Überzeugung ist es falsch, anzunehmen, daß ein bestimmter Grad von Schmerz durch den 'gleichen Grad von Lust ausgeglichen werden könnte. Jeder Schmerz ist, und folgten ihm noch so große Wonnen, unausgleichbar, unaufhebbar. Selbst das Glück Tausender könnte nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen aufwiegen. Gäbe es daher auch hundert Mal weniger Schmerzen in der Welt, als der Fall ist, so würde dennoch schon das bloße Dasein des Schmerzes hinreichen, das Verdammungsurteil über die Welt zu begründen.[362]) Hätte Schopenhauer hierin Recht, so wäre allerdings damit ein Pessimismus von unerhörter Furchtbarkeit begründet.

8. Was dieser Abschnitt dargelegt hat, ist die eudämonistische Begründung, die Schopenhauer seinem Pessimismus gibt. Aus dem ungeheueren Überwogenwerden der Lust durch Schmerz und Langeweile

und aus der ganzen höchst ungünstigen psychologischen Stellung der Lust folgt nach Schopenhauers Überzeugung unmittelbar, daß über die Welt ein Verwerfungsurteil ausgesprochen werden muß. So macht also Schopenhauer ohne weiteres die Lust zum Wertmesser der Welt. Später hat dann Eduard von Hartmann diesen eudämonistischen Pessimismus genauer durchzuführen versucht. Wie immer aber auch er ausgestaltet werden möge, er leidet ein und für allemal an der Unhaltbarkeit seiner Grundvoraussetzung, daß die Lust als solche den Wert der Welt zu bestimmen vermag. Betrachtungen über Lust und Schmerz können ohne Zweifel für Begründung des Pessimismus verwendet werden. Allein so einfach und geradezu wie bei Schopenhauer und Hartmann kann dies nicht geschehen. Es würde erst zu untersuchen sein, unter welchen Bedingungen sich aus Lust und Schmerz etwas über Wert oder Unwert des Daseins folgern lasse. Es bedeutet eine verhängnisvolle Überschätzung von Lust und Schmerz, in ihnen als solchen schon eine sichere Anzeige auf Wert oder Unwert der Welt zu erblicken. Sollte nicht der Inhalt unseres Bewußtseins und Lebens mit herangezogen werden müssen? Sollte es nicht inhaltlich begründete Werte geben, Werte, die dem, was unser Leben ausfüllt, reich und gehaltvoll macht, anhaften? Sollte es nicht möglich sein, daß im Interesse solcher Gehaltswerte selbst Schmerz und Leid zu einem hohen Gut werden kann? Man sieht: eudämonistische Erwägungen sind, so sehr sie auch vom Pessimismus verwertet werden können, doch schwerlich im stande, von sich aus den Pessimismus zu tragen.

Siebzehnter Abschnitt.

Schopenhauers Pessimismus.

2. Zufall, Unverstand, Bosheit.

1. Wenn von Schopenhauers Pessimismus die Rede ist, so muß man nicht nur unmittelbar Schmerz und Lust, sondern auch den Boden, worauf Schmerz und Lust erwachsen, in Betracht ziehen. Mit diesem Boden ist vor allem die seelische Beschaffenheit des Menschen nach intellektueller wie moralischer Richtung gemeint. So gesellen sich zu der eudämonistischen Begründung des Pessimismus jetzt Betrachtungen über die erkennende und sittliche Natur des Menschen.

Ziemlich spärlich dagegen sind die Betrachtungen, die Schopenhauer dem äußeren Schicksal des Menschen widmet. Besonders ist es der Zufall, den er daran anklagend hervorhebt. Er nennt den Zufall eine „böse Macht“, und er hat treffende Worte und Vergleiche darüber, wie arg wir in seinen Händen sind. Glück vermag mehr als Klugheit und Stärke. Dem Menschen widerfahren von außen weit mehr Hemmungen und Widerstände als Förderungen. Auch abgesehen von der Bosheit der Menschen und den absichtlich uns zugefügten Schädigungen, bewegt sich der Mensch auf einem feindseligen Boden. Unfälle, große und kleine, sind das Element unseres Lebens. Kein Vergnügen ohne Störung,

keine Erleichterung ohne neue Beschwerde. Alle Augenblicke versagen die Hilfsmittel unserer täglichen und stündlichen Not; gar oft brechen die Stufen, auf die wir treten. Auch sind alle Berechnungen nicht im stande, die Widerwärtigkeiten zu vereiteln. Und um so abhängiger ist der Mensch von all den tausend widrigen Zufällen, als er das bedürftigste, wünschereichste Geschöpf ist. Wir gleichen dem Phineus, dem die Harpyen alle Speisen besudelten. So vergeht unser Leben in Sorge und Angst, teils unter läppischem Schabernack des Zufalls, teils unter tragischen Wehen. Die meisten laufen schiffbrüchig und entmastet in den Hafen ein.[363])

2. Weit gewichtvoller sind die Betrachtungen Schopenhauers über die seelische Natur des Menschen. Was zunächst ihre intellektuelle Seite betrifft, so erscheint ihm schon die grundlegende Einrichtung des menschlichen Intellekts als in hohem Grade unvollkommen. Wie Recht hat nicht Schopenhauer, wenn er auf das Unterbrochene und Zerstreute, das „Fragmentarische" und „Desultorische" unseres Vorstellungsverlaufes hinweist! Unser Bewußtsein stellt jederzeit ein wunderliches Gemisch von Vorstellungs- und Denkbruchstücken aller Art dar. Die größten und edelsten Gedanken werden unversehens von den kleinlichsten und gemeinsten abgelöst. Und wie unvollkommen ist nicht der Begriff, trotz des unermeßlichen Nutzens, den er für das Denken besitzt! Nur die anschauende Erkenntnis ist vollkommen; diese aber ist auf das Einzelne beschränkt. Wollen wir das Allgemeine erkennen, so bedürfen wir der Begriffe; damit aber werden wir in unserem Vorstellen unanschaulich und geraten in die Gefahr der Leerheit und Armut. Noch niederdrückender aber wirkt die Störbarkeit des Intellektes durch Gefühle, Neigungen, Leidenschaften, kurz durch den Willen. Hiermit nimmt Schopenhauer einen Gedanken

auf, den schon Pascal als ein hauptsächliches Zeugnis für die Kläglichkeit des Menschen eindringlich hingestellt hatte. Der Wille ist der „heimliche Gegner“ und „beständige Störer“ des Intellekts: er lähmt ihn, zieht ihn ab, besticht ihn. Es wäre ein herrliches Ding um einen reinen, d. i. vom Willen nicht verunreinigten Intellekt; allein ein solcher ist völlig unmöglich. Wünschen, Hoffen und Fürchten, jedes Interesse, jede Regung, jeder Hang des Willens wirkt fälschend auf unser Urteil, ja sogar auf unsere Anschauung. Von diesen Verfälschungen war schon im fünfzehnten Abschnitt die Rede. Aber auch abgesehen hiervon ist der Intellekt schon darum ein so höchst ungenügendes Werkzeug des Erkennens, weil er seiner Entstehung nach (wie der vierzehnte Abschnitt zeigte) nur auf das Erkennen der zur Erhaltung des individuellen Lebens nötigen Dinge angelegt ist. Der Intellekt ist daher von Hause aus nur nebenbei, in beschränkter Weise, für objektive Erkenntnis geschaffen.[364])

Man könnte nun glauben, daß der Mensch, unerachtet der seinem Intellekt nun einmal anhängenden Mängel, ihm in der Regel doch tüchtige Leistungen abgewinne. Solcher Erwartung tritt Schopenhauer mit dem entschiedensten Widerspruch entgegen. Wenn er die große Menge der Menschen nach ihrem geistigen Können betrachtet, so starrt ihm Dummheit und Dumpfheit, Urteilslosigkeit und Trivialität in erschreckenden Massen entgegen. Die Natur hat zu allen Zeiten nur höchst wenige wirkliche Denker hervorgebracht, und diese wenigen sind stets auch nur für sehr wenige dagewesen. Selbst etwas verhältnismäßig so leicht Zugängliches, wie die echten Werke der Kunst, bleiben der stumpfen Mehrheit der Menschen ewig verschlossen. Mag er auch etwas zu schwarz malen: darin hat er sicherlich Recht, daß die Urteilskraft, die Echtes von Unechtem, Hafer von Spreu, Gold von Kupfer zu unter-

scheiden weiß und den weiten Abstand zwischen dem gewöhnlichen und dem seltenen Kopf wahrnimmt, sehr spärlich verbreitet ist. Und wenn er das Urteilen der allermeisten hilflos und derart durch Autorität beherrscht findet, daß es ein Nachreden, Nachklatschen, Nachpfeifen ist, so hat er, wenigstens soweit feinere Dinge, geistige Verhältnisse, menschliche Werte in Betracht kommen, kaum zuviel behauptet. Überhaupt zeigt ihm die Erfahrung, daß das Denken den meisten eine Last und Beschwerde ist. Daher suchen sie mit dem kleinsten Aufwand von Gedanken auszukommen. Sie denken „nur knapp so viel, wie ihr Berufsgeschäft nötig macht, und dann wieder so viel, wie ihre verschiedenen Zeitvertreibe, sowohl Gespräche als Spiele, erfordern, die dann aber beide darauf eingerichtet sein müssen, mit einem minimo von Gedanken bestritten werden zu können“. Zum Beleg liebt es Schopenhauer auf die gewöhnliche Geselligkeit mit ihren ärmlichen Gesprächen, auf die Wichtigkeit des Kartenspieles für sie und auf die Wichtigkeit der Zeitungen für die Bildung der meisten hinzuweisen.[365]) Mit dem letzten Punkte hat er einen Übelstand unseres Bildungslebens berührt, der sich seit seinen Tagen noch erschreckend gesteigert hat. Sich einem guten, gründlichen Buche ernst und mit Stimmung zu widmen, ist in unserer Zeit, die in einem rasenden Geschwindigkeitstaumel lebt, eine Seltenheit. Für unzählige Menschen ist kurzatmiges Zeitungsgerede die einzige geistige Nahrung. Selbst eine ernsthafte Zeitschrift zu lesen, ist ihnen schon zu viel; dagegen nehmen sie alles, was die Zeitung bringt, all das Augenblicksgeschreibsel, all die parteischablonenhafte Weisheit, all die zusammengerafften Notizen mit ihren „Sensationen“ und Entstellungen gewissenhaft zu sich. Und wie viele andere ähnliche beschämende Tatsachen hätte nicht Schopenhauer noch verwerten können! So drängen sich mir, wenn ich gewisse allgemein bekannte Züge, die unser Theaterwesen darbietet, erwäge,

stets beschämende Folgerungen für die Urteilsfähigkeit des Publikums auf. Je gedankenvoller, feiner und innerlicher eine dramatische Dichtung ist, umso weniger vermag sie das Theater zu füllen; aufregende Machwerke dagegen und schale, geistesleere Possen und Schwänke locken immer aufs neue dichte Scharen an; ja für einen gewaltigen Teil der Großstadtbewohner ist auch die leichtere Ware des Theaters noch nicht leicht und leer genug; sie fühlen sich erst befriedigt, wenn sie die raffinierten Roheiten und den gewürzten Stumpfsinn der Vorführungen in den Orpheen, Kolosseen, Kristallpalästen, und wie sonst die Stätten des feineren Gauklertums und Sinnenkitzels heißen mögen, auf sich wirken lassen. Und geben nicht selbst die Verhandlungen in unseren Volksvertretungen nur zu häufig Veranlassung zu der Bemerkung, wie weit das Hin- und Widerreden von sachlichem Erwägen und verständnisvollem Würdigen entfernt ist, und wie sehr es das Unterscheiden des Wesentlichen vom Nebensächlichen, das schlagende Treffen der Kernpunkte vermissen läßt! Wer solchen Wahrnehmungen gegenüber das Gedankenbedürfnis und Urteilsvermögen der großen Masse der Menschen hoch anschlägt, scheint mir mit dieser Schätzung mehr seinem Wunsch als den Tatsachen zu entsprechen.

Für die unglaubliche Verbreitung und verderbliche Macht der Torheit spricht in Schopenhauers Augen besonders auch die übertriebene, ja „überschwengliche" Sorge um die fremde Meinung. Es wird an späterer Stelle — im folgenden Abschnitt — auszuführen sein, warum Schopenhauer die Eitelkeit, Ehrsucht, Ruhmbegierde, kurz die Sorge um die fremde Meinung, als aus Torheit entspringend ansieht. Und diese Torheit ist verhängnisvoll; denn fast die Hälfte unserer Bekümmernisse und Ängste mag wohl aus der Sorge um die Meinung der Leute über uns hervorgegangen sein.[366]) Indessen kennt er einen noch erschreckenderen Beleg für

die Macht des Unverstandes. Dieser besteht in dem Bündnis der platten und mittelmäßigen Köpfe gegen die hervorragenden Geister, der Fabrikware der Natur gegen die aristokratischen Ausnahmen, der Verdienstlosigkeit gegen den Ruhm. Indem sich mit der Urteilslosigkeit der Neid verbündet, entsteht jene furchtbare Verschwörung der „Mediokren“, die sich gegen das Durchdringen des Genies und gegen den Sieg der unbequemen neuen Wahrheiten richtet. Seine Worte werden besonders erregt und ergrimmt, wenn er hierauf zu sprechen kommt. Gilt ihm doch die Herrschaft der Hegelschen Philosophie und das Nichtaufkommenkönnen seiner eigenen als das beschämendste Beispiel jener Verschwörung. Auch die Litteraturzeitungen fallen ihm unter diese Beleuchtung: sie sind „Koalitionen schlechter Köpfe zum Nichtaufkommenlassen des Guten“. Geist und Verstand isolieren, erwecken Neid und Feindschaft.[367])

3. Die Erbärmlichkeit des Menschen betrifft endlich auch das Sittliche. Selbstsucht, Gemeinheit, Bosheit treten ihm als das Herrschende, edle und hohe Gesinnung als Ausnahme entgegen. Es gibt wahrhaft ehrliche Leute; aber sie sind Ausnahmen wie der vierblätterige Klee. Der schönen Seele mag oft zu Mute sein „wie einem edlen Staatsgefangenen auf der Galeere unter gemeinen Verbrechern“. Wie das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeschmackte im Reiche der Kunst, so führt das Böse und Hinterlistige im Reiche der Taten die Herrschaft. Es fehlt nicht viel, so ist von der ästhetischen Seite betrachtet diese Welt ein Karikaturenkabinett, von der intellektuellen ein Narrenhaus, von der moralischen eine Gaunerherberge. Wären denn Staat und Gesetzgebung von nöten, wenn nicht die Handlungen der Menschen überwiegend das Gepräge der Ungerechtigkeit, Härte, ja Grausamkeit trügen? Schopenhauers Lehre

vom Staate ist durchaus auf die pessimistische Beurteilung der sittlichen Natur des Menschen gebaut. Im Herzen eines jeden liegt ein wildes Tier, das nur auf die Gelegenheit wartet, um zu toben und zu rasen. Der Mensch ist „das einzige Tier, welches anderen Schmerz verursacht, ohne weiteren Zweck als eben diesen“. So ist denn dem Menschen der Mensch selbst Hauptquelle der Übel: homo homini lupus. Die Welt ist eine Hölle, und die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen und anderseits die Teufel darin. Napoleon hat so recht die ganze Bosheit des menschlichen Willens offenbart. Das Leben ist auf diese Weise ein beständiger Kampf nicht bloß mit Not und widrigen Verhältnissen, sondern mehr noch mit Widersachern. Selbst wenn es keine Bosheit gäbe, so würde schon der tief im menschlichen Herzen wurzelnde Egoismus zwischen den Menschen den entsetzlichsten Widerstreit entstehen lassen. Besonders in seiner Preisschrift über die Grundlage der Moral schildert Schopenhauer das Kolossale und Furchtbare in der Herrschaft des Egoismus und der Bosheit.

Nicht nur für die intellektuelle, sondern auch für die sittliche Erbärmlichkeit des „bipedischen Geschlechtes“ findet Schopenhauer einen Hauptbeleg in der Tatsache, daß echter Ruhm so schwer und spät zu teil wird, mittelmäßige und flache Leistungen dagegen mit frechem Lobgehudel überschüttet werden. Unter den Berufsklassen sind es besonders die Gelehrten und Litteraten, namentlich die deutschen, die ihm Mißachtung der Menschen nach intellektueller wie sittlicher Seite einflößen. Kaum an etwas anderem aber nahm er so heftigen Anstoß als daran, daß seiner Meinung nach die deutschen Professoren der Philosophie den heiligen Trieb nach Wahrheit der Rücksicht auf den Erfolg und Gelderwerb opfern, indem sie wider besseres Wissen Windbeuteleien und Flausen, die dem Staat, der Kirche und dem Publikum genehm sind, für echte Philosophie aus-

geben. Wohl nimmt er in Deutschland eine auffallende Regsamkeit wahr, ein allgemeines Reden, Treiben und Schreien in Sachen der Philosophie; aber zugleich sieht er, daß der Leitstern dieser Tumultuanten nicht Einsichten, sondern Absichten sind.[368])

Wer wollte leugnen, daß Schopenhauer sich in diesen Ausführungen zum Teil greller Übertreibungen und Ungerechtigkeiten schuldig macht! Trotzdem scheint es mir, daß solche starke Worte das Gute haben können, den Betrachter der Menschheit dazu anzuhalten, sich vor bequemen und schmeichelnden Täuschungen hinsichtlich des sittlichen Wertes der Menschen zu schützen. Wer sich nicht durch die Zähmung und den Firnis täuschen läßt, die der in geordneten Verhältnissen unter dem Druck der Sitte und der öffentlichen Meinung lebende Mensch zu zeigen pflegt, wird von den verächtlichen Urteilen Schopenhauers oft nicht viel abzuziehen haben. Man denke doch an Shakespeare! Seine Tragödien bieten uns eine Welt dar, die voll und übervoll ist von harter Selbstsucht und wilder Leidenschaft, von grauenhafter Bejahung des Willens und erbarmungslosen Kämpfen.[369])

Was ich an der Art Schopenhauers, über den sittlichen Wert des Menschen zu urteilen, auszusetzen habe, ist vor allem das allzu Grobe und Unabgestufte seiner Art zu urteilen. Er paßt seinen Ausdruck der Vielfältigkeit und Verwickeltheit der sittlichen Mängel nicht genügend an. Man vergegenwärtige sich einmal solche Dichter, die in der Darstellung moralischer Geknicktheit und Zwiespältigkeit, verderbter Heimlichkeit und Verdecktheit Meister sind, etwa Turgenjeff oder Dostojewski, Baudelaire, Anatole France oder Maupassant, Jacobsen oder d'Annunzio. Sind uns durch solche Schriftsteller die Sinne geschärft worden für die feinen moralischen Gifte, Verhüllungen und Schleichwege, dann besonders werden uns Schopenhauers Brandmarkungen als zu einfach und zu brutal erscheinen.

4. Schopenhauer beruft sich in seiner Erkenntnistheorie und in verschiedenen anderen Stücken seiner Lehre auf Kant; er hätte dies auch in seinen pessimistischen Gedankengängen tun dürfen. Es ist geradezu überraschend, in wie hohem Grade Kant in seinen Ansichten über den Glückseligkeitswert des Lebens, über die Natur des Schmerzes und der Lust und über die Verbreitung des Bösen in der Menschheit ein Vorläufer Schopenhauers ist. Auch Kant hebt die genußzerstörende Natur des Erreichthabens und Besitzens als einen hauptsächlichen Grund der mißlichen Beschaffenheit des menschlichen Lebens hervor. Und fragt man Kant nach dem sittlichen Bilde der Menschheit, wie es ihm die Erfahrung zeigt, so stellen sich ihm Roheiten und Laster in ähnlich überwiegender Weise wie Schopenhauern vor Augen.[370]) Ich halte es für ganz vergebliche Mühe, wenn Optimisten, die alle gesunden und braven Philosophen gern möglichst frei von Pessimismus sehen möchten, auch Kant von den schlimmen pessimistischen Flecken reinzuwaschen sich beeifern. Mir sind im Gegenteil die pessimistischen Betrachtungen Kants ein Beweis, daß er bei all seinem Emporschauen zu der strahlenden sittlichen Idealwelt doch einen ungeblendeten Blick für das so höchst unvollkommene irdische Leben hatte.

Achtzehnter Abschnitt.

Schopenhauers Pessimismus.

3. Schein und Nichtigkeit.

1. Hartmann nennt Schopenhauers Pessimismus unwissenschaftlich und unphilosophisch. Er stamme nicht aus einer nüchternen sachlichen Erwägung der Lust- und Unlustfragen, sondern teils aus überempfindlicher Weltschmerzlichkeit, teils aus grämlicher, unduldsamer Entrüstung über die Schlechtigkeit der Menschen.[371]) Dies ist viel zu weit gegangen. Ohne Zweifel ist an den Schiefheiten und Übertreibungen seines Pessimismus seine individuelle Gefühlsstellung zur Welt in hohem Grad beteiligt. Dies aber schließt nicht aus, daß, wie sich uns schon ergeben hat und noch weiter ergeben wird, in seinen Pessimismus eine Fülle richtiger Beobachtungen und Erwägungen bedeutungsvoller Art eingegangen ist. Auch ist zu bedenken, daß, wenn richtige Einsichten mit dem Ton erregten Gefühls ausgesprochen werden, dies dem wissenschaftlichen Wert dieser Einsichten noch keinen Abbruch tut. Zudem sind die Gefühle, die Schopenhauers pessimistische Darlegungen durchdringen, weitaus überwiegend von echt erlebter, stark ursprünglicher Art.

Bisher haben wir gesehen, wie Schopenhauer seinen Pessimismus erstlich eudämonistisch und sodann von der

Betrachtung der erkennenden und sittlich wollenden Natur des Menschen aus zu begründen unternimmt. Andere Erörterungen Schopenhauers dagegen beziehen sich auf die Natur der Erscheinungswelt und der in ihr zu Tage tretenden Güter und prüfen beides darauf hin, ob sich ein echtes oder nur ein scheinbares Sein in ihnen offenbare.

2. Indem sich der Wille als Erscheinungswelt darstellt, tut er nichts weiter, als daß er sich mit einer Hülle wertlosen Scheins umgibt. Die Kantische Erscheinung erhält bei Schopenhauer eine Zuspitzung auf das Traumhafte. Davon war im sechsten Abschnitt ausführlich die Rede.[372]) Diese metaphysische Scheinnatur gibt sich nun auch in dem empirischen Gepräge der Welt deutlich kund. Wir leben in einer Welt der Vergänglichkeit und des Todes. Das Individuum und sein Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum des unendlichen Naturgeistes, nur ein flüchtiges Gebilde, nur ein schaler Einfall, den er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, den er dann eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen läßt und endlich auslöscht, neuen Platz zu machen. Unser Leben ist ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod. Der Tod als Ergebnis und Resumé des Lebens spricht aus, daß das ganze Leben und Streben etwas Vergebliches, Eitles, sich Widersprechendes ist. Im Tode tritt hervor, daß das individuelle Dasein wert ist, zu Grunde zu gehen. Der Tod ist das Dementi, das dem mit dem Anspruch auf Dasein auftretenden Individuum erteilt wird. Die Dinge der Erscheinungswelt haben eben kein Sein im wahren Sinne, sie sind stetes Werden ohne Sein. Sie sind ganz und gar der Abhängigkeit, Relativität, Endlichkeit anheimgefallen. Das heißt: sie sind und sind wieder nicht. Kurz: Nichtigkeit ist ihr Gepräge.[373])

Vor allem aber ist es die Form der Zeit, worin sich die innere Nichtigkeit des endlichen Daseins ausspricht. Schopenhauer hat der Zeit, diesem Rätsel aller Rätsel, diesem so harmlos klaren und doch so durch und durch absurden Etwas, mit Staunen und Schrecken, zugleich freilich auch mit dem Gefühl der Erlösung, ins Antlitz geblickt. Von dem erlösenden Endergebnis, in das die Vertiefung in die Zeit ausläuft, habe ich hier noch abzusehen. Hier geht uns die Zeit nur insofern an, als sie der ausgeprägteste Ausdruck der Nichtigkeit alles Erscheinungsdaseins ist. Vergangenheit und Zukunft sind nicht mehr als nichtige Träume; die Gegenwart allein ist wirklich da; sie allein ist die Form alles Lebens; sie allein ist uns sicher und gewiß. Eben diese Gegenwart aber ist nichts als die ausdehnungslose Grenze zwischen jenen beiden; was eben gegenwärtig war, ist schon vergangen. Die Gegenwart, dieser einzige Halt alles Daseins, ist nichts als Dauerlosigkeit, nichts als Dahinschwinden. Jeder Augenblick ist nur insofern da, als er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat und selbst wieder ebenso schnell vertilgt wird. Die Zeit ist ein „unendliches Nichts“. Auch den Umstand, daß die Zeit nur eine Dimension hat, zieht Schopenhauer heran, um ihre Nichtigkeit zu erweisen. Alles, was in der Zeit erscheint, ist daher „ein Dasein ohne Breite und Tiefe“, „ein Faden ohne Dicke“. So offenbart sich in der Zeit die Vergänglichkeit und hiermit die Nichtigkeit aller Dinge. Daher ist denn auch die Zeit die a priori notwendige Form unserer Anschauungen. Wie sollte sich die Nichtigkeit aller Einzeldinge passender und treffender zum Ausdruck bringen als in der Zeit?[374]) Übrigens stehen die beiden andern Grundformen des Daseins, Raum und Kausalität, der Zeit würdig zur Seite. Denn nur vermöge des Raumes gibt es unablässig Durchkreuzungen und Hemmungen; und an der

Kausalität hängt schließlich die Möglichkeit alles Leidens.[375])

Ohne Zweifel steht Schopenhauer mit dieser Schätzungsweise gegenüber der endlichen Welt auf demselben Boden mit dem echten Christentum; ebenso mit Plato, Spinoza und manchen anderen Meistern der Metaphysik. Nur klingen die Betrachtungen Schopenhauers viel pessimistischer als bei den genannten beiden Philosophen; nicht nur weil sich bei ihm zahlreiche andere pessimistische Elemente damit verbinden, die bei jenen fehlen; sondern auch weil die pessimistischen Darlegungen Schopenhauers von den Gefühlen schwerer Trauer und grimmigen Hohnes, von Verwerfung und Brandmarkung durchdrungen sind, während derartige Gefühle bei jenen teils gänzlich fehlen, teils nur in geringerem Grade vorkommen.

3. Ist alles Erscheinungsdasein nichtig, so ist damit auch alles Streben, das sich auf seine Gegenstände und Güter erstreckt, für wertlos erklärt. „Was im nächsten Augenblicke nicht mehr ist, was so gänzlich verschwindet wie ein Traum, ist nimmermehr eines ernstlichen Strebens wert.“ Kaum kann Schopenhauer genug starke Ausdrücke finden, um die Nichtigkeit alles Strebens und aller Güter zu verkünden. Leben und Welt sind nur Bild, Schein, Schatten, Oberfläche ohne Solidität. Wie soll dieses Leben dem Willen, dessen Schatten er doch nur ist, Genüge tun können?[376]) Freilich muß man, um gegen ihn gerecht zu sein, bei derartigen Stellen seiner Werke etwas hinzudenken, was er im Affekt seines Pessimismus verschweigt. Nichtig nämlich sind die Güter unseres Strebens doch nur dann, wenn sie der endlichen Welt angehören; was über die Zeit hinausführt, was uns über unser Einzeldasein erhebt und vom Dienste des Willens freimacht, das ist nach Schopenhauers eigener Überzeugung vielmehr ein echtes Gut.

Künstlerisches und philosophisches Betrachten und Schaffen, sodann mitleidsvolles Handeln und endlich die Verneinung des Willens zum Leben — dies alles stellt Schopenhauer als wahre Werte hin. Man soll ihn also nicht pessimistischer machen, als er ist.

Sieht man nun etwas näher zu, so erhält die Nichtigkeit der Güter noch etwas besonders Mißliches dadurch, daß sich zu ihr eine schlimme Eigenschaft des Strebens und Wünschens gesellt. Aus allgemeinen psychologischen Gründen knüpfen sich an das Streben und Wünschen Hoffnungen von Genuß und Seligkeit, die sich dann als Illusionen erweisen. Das Gut, das wir erstreben, erscheint uns als ein großes, wohl gar unermeßliches Glück; liegt das ersehnte Gut dann unmittelbar vor uns, so ist das geträumte Glück zerronnen. Das Glück beruht, wie optische Täuschungen, auf dem Zauber der Entfernung. Es liegt „stets in der Zukunft oder auch in der Vergangenheit; und die Gegenwart ist einer kleinen dunklen Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten.“ Glück und Genuß sind eine Fata Morgana, welche, nur aus der Ferne sichtbar, verschwindet, wenn man herangekommen ist“. Besonders bitter aber ist die Enthüllung des Wahns, wenn übermäßiger Jubel vorausgegangen ist. Vorzugsweise das Jünglingsalter ist solch hohen Graden der Enttäuschung ausgesetzt. Was das jugendliche Alter trübt, ja unglücklich macht, ist das Jagen nach Glück in der festen Voraussetzung, es müsse im Leben anzutreffen sein. Der Jüngling erwartet seinen Lebenslauf in Form eines interessanten Romans. Falsche Begriffe, Hirngespinste, seltsame Phantasien verdecken oder verzerren ihm die wirkliche Welt. Er träumt von einem unbestimmten Glück in gaukelnden Bildern, in kapriziös gewählten Gestalten. So folgt für ihn denn Enttäuschung auf Enttäuschung.[377])

Hier ergibt sich von selbst ein naher Zusammenhang mit dem vorletzten Abschnitt, wo von der Bestandlosigkeit und Negativität des Glückes die Rede war. Es waren dort zwei Gedankengänge dargelegt, aus denen für Schopenhauer hervorging, daß der Genuß als gar nicht oder doch nur als kaum vorhanden anzusehen ist. Jetzt tritt, pessimistisch verschärfend, noch der weitere Charakterzug hinzu, daß das Glück in Form von Zukunftsbildern, die sich dann als Illusionen herausstellen, vorhanden zu sein pflegt. Der Genuß ist nicht nur an sich höchst flüchtig und durchaus negativ, sondern er narrt uns auch in Form des nichtigen Scheines zukünftigen Genusses. Streben und Wünschen sind eine Quelle, aus der Wahnvorstellungen von Glück und Seligkeit üppig aufsteigen. So kommt Enttäuschung auf Enttäuschung in das Leben.

4. Diese Glücksillusion ist mit dem Streben nach jedwedem Gute verknüpft, sofern es sich nicht um zeitlose metaphysische Werte handelt. Ebenso betrifft jene vorhin dargelegte Nichtigkeit alle endlichen, empirischen Güter. Unter ihnen gibt es nun aber viele, mit denen es ganz besonders schlimm bestellt ist. Eine Menge von angesehenen, in weiter Geltung stehenden Werten hält nicht einmal vor der rein erfahrungsmäßigen, von allem Ewigen und Metaphysischen absehenden Beurteilung stand. Schopenhauer lenkt unseren Blick auf die glänzenden Feste und Lustbarkeiten, auf die gewöhnliche Geselligkeit mit ihren Lügenmasken: hier ist in Wahrheit überall nur Leere, nur falscher Schein von Freude zu finden. Besonders bei rauschenden Festen ist alles nur Aushängeschild der Freude; sie allein hat beim Feste abgesagt. Und dies gilt von den allermeisten Herrlichkeiten dieser Welt: sie sind hohle Nüsse.[378]) In wie hohem Grade Schopenhauer mit dem Hinweis auf die große Menge hohler Werte Recht hat, brauche

ich kaum ausdrücklich zu sagen. Freilich hätte auch hinzugefügt werden müssen, daß für sehr viele das, was dem ernster denkenden Menschen ein schaler Scheinwert ist, Ursprung wirklichen und oft unbegreiflich reichlichen Vergnügens ist. Die Lust, die ich mit vollem Recht als leer und auf gröbster Täuschung beruhend verachte, kann für einen anderen doch ein wirkliches, urgesundes Behagen sein. Dergleichen Einschränkungen macht Schopenhauer nicht. Ihm steht als Endergebnis fest: es sei ein angeborener Irrtum, daß das Leben dazu da sei, uns glücklich zu machen; sein Zweck bestehe vielmehr darin, uns von diesem Irrtum zu heilen.[379])

5. Eingehende Betrachtungen widmet Schopenhauer besonders zwei menschlichen Werten: der fremden Meinung über den eigenen Wert und der Geschlechtsliebe. Was jene betrifft, so gilt sie ihm, auch ganz abgesehen von dem Maßstabe des Ewigen, also auch vom einfach verständigen Standpunkte aus, im wesentlichen als ein Scheinwert. Er findet es töricht, das Bild, das von uns in fremden Köpfen besteht, höher zu schätzen als das Wesen, das wir in und für uns sind. Und um so törichter erscheint ihm diese Bevorzugung der fremden Vorstellung über uns, weil er weiß, wie falsch, verkehrt, irrig und absurd die meisten Meinungen in den Köpfen der Menschen zu sein pflegen. Ehrgeiz und Eitelkeit beruhen sonach auf einem Irrwahn. Vor allem aber wendet sich sein Zorn gegen die ritterliche Ehre. Er kann sich nicht genug darin tun, dieses „moralische und intellektuelle Ungeheuer“, dieses „Kind des Hochmuts und der Narrheit“ in seiner ganzen Roheit und Verkehrtheit bloßzulegen. Was ist das für eine Ehre, die mir von dem nichtswürdigsten Lumpen, von jedem Tagedieb und Spieler jederzeit dadurch, daß er mich schimpft, genommen werden kann, und die sich nicht etwa durch Recht und Vernunft, sondern allein durch Schießen und

Stechen wiederherstellen läßt! Was ist das für eine Ehre, für deren Bewahrung es nicht auf geistige Überlegenheit, sondern allein auf Husarencourage und körperliche Vorzüge ankommt! Auch unterläßt er nicht, der studierenden Jugend Deutschlands — und wie Recht hat er nicht auch heute noch damit! — zuzurufen, daß jeder, der den Kodex des Unverstandes und der Brutalität, der dem Duell und der ritterlichen Ehre zu Grunde liegt, zur Richtschnur seines Wandels macht, sich ebendamit aus dem Reiche der Wahrheitsforschung ausgeschlossen hat.[380])

6. Wenn die ritterliche Ehre durch und durch ein Scheinwert ist, so hat dagegen die Geschlechtsliebe einen höchst bedeutungsvollen Kern, eine metaphysische Grundlage. Schopenhauer ist der schroffste Gegner der Ansicht, daß das Wesentliche an der Geschlechtsliebe in den Genüssen der Wollust bestehe. In der Geschlechtsliebe bringt sich vielmehr der Gattungslebenswille zur Erscheinung: der Genius der Gattung ist es, was in den Liebenden Sehnsucht und Glück empfindet, in ihnen seufzt und stöhnt und jubelt. Wie wäre denn auch sonst das Überschwengliche und Unendliche der Schmerzen und Wonnen der Liebe, ja auch „der rege Eifer und der tiefe Ernst", mit dem jeder Mensch die Angelegenheiten des Geschlechtstriebes betreibt, zu verstehen? Indem sich zwei Menschen an einander in Liebe entzünden, ist es der Gattungslebenswille, der sich hier in einer für ihn bedeutungsvollen Weise individualisiert. Der Gattungswille strebt durch das Mittel der geschlechtlichen Vereinigung der beiden nach einem wohlbeschaffenen neuen Individuum hin. Je mehr die beiden Individuen mit Rücksicht auf das künftige Kind zu einander passen, um so heftiger ist das metaphysische Begehren des Gattungswillens; um so mehr verlangt es ihn, dieses genau bestimmte neue Individuum ins Leben

zu setzen. Der Geist der Gattung sorgt also durch das Mittel der Liebesleidenschaften für die Zusammensetzung der kommenden Geschlechter. Der Verliebte, der für den Beischlaf mit diesem Weibe alle Güter der Welt hingeben würde, ist in diesem Wahn ohnegleichen doch das Werkzeug des Gattungswillens, der die möglichst treffliche Fortsetzung des Menschengeschlechtes begehrt. All die Aufregungen und Wirrnisse der Liebe stellen sonach für Schopenhauer ein Getriebe dar, in dem sich nach geheimnisvollen Gesetzen aus der Tiefe des letzten Lebensgrundes herauf metaphysische Zusammenhänge vollziehen. Ich glaube: Ernst, Größe, Tiefe wird man dieser Anschauung nicht absprechen dürfen. Anderseits freilich scheint sie mir, unbeschadet eines bedeutungsvollen Kernes, eine unhaltbare Mischung aus Naturalismus, Phantastik und Rationalismus darzustellen.

Neben jenem metaphysischen Grunde betont Schopenhauer aber auch die Fruchtbarkeit der Liebe an Illusionen. Geht er in dieser Beziehung auch nicht sondernd und aneinanderreihend vor, so lassen sich in seiner Darstellung doch Illusionen der Liebe in drei Richtungen erkennen. Erstlich unterliegt die Liebe in besonders hohem Grade jenem allgemeinen Gesetz, wonach das Glück wesentlich nur im Hoffen, im Vorausträumen, im Phantasiegenusse besteht, als wirkliche Gegenwart aber verbleicht und zusammenschrumpft. Die namenlose, wunderbare Seligkeit, von welcher der Verliebte träumte, stellt sich mit Erlangung des Besitzes nicht ein. Er sieht mit Verwunderung, daß nach so hohem, heroischem, unendlichem Streben für seinen Genuß nichts anderes abgefallen ist, als was jede Geschlechtsbefriedigung leistet. Und auch die hohe Leidenschaft selber erlischt im Genuß. So ist die Befriedigung der Geschlechtsbegierde im Grunde eine ungeheure Prellerei; und um so mehr, als bei ruhiger Überlegung

der geschlechtliche Akt als ein im höchsten Grade ekelhafter Vorgang erscheint.

Sodann aber ist zu bedenken, wie häufig die verliebte Leidenschaft unbefriedigt verläuft, und daß auch die befriedigte Leidenschaft öfter zum Unglück als zum Glück führt. Dem Genius der Gattung liegt an dem persönlichen Glück der Liebenden nichts; er ist stets bereit, es schonungslos zu zerstören, um seine Zwecke durchzusetzen. Endlich aber ist die ganze Liebesleidenschaft, gemessen an der zu Grunde liegenden metaphysischen Angelegenheit, ein bloßer Wahn. Die Natur pflanzte, um ihren Gattungszweck zu erreichen, dem Individuum den Instinkt des Geschlechtstriebes ein. Das Individuum aber wähnt, nur den erhöhten eigenen Genuß zu suchen; ihm gaukelt ein wollüstiger Wahn vor, vermöge dessen ihm das als ein Gut für sich selbst erscheint, was bloß eines für die Gattung ist. Alle Begierden und Überschwenglichkeiten der Liebe sind doch nur ein „Stratagem“, dessen sich der Wille zum Leben bedient, um die Fortsetzung der Gattung zu erreichen. Das Individuum handelt im Auftrage eines Höheren, der Gattung, glaubt aber, in ungeheurer Selbsttäuschung, nur im Interesse seines Strebens nach unendlicher Wonne zu handeln.[381])

Schopenhauers Abhandlung im zweiten Bande des Hauptwerkes „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ ist, trotz aller Einseitigkeiten, Verkennungen und Verkehrtheiten, doch ein Meisterwerk. Aus düster feierlicher Grundstimmung, aus einem Sinne, der allem Kleinen und Weichen abgewandt ist und sich mit der Strenge der metaphysischen Weltschicksale erfüllt hat, wachsen seine Darlegungen in ehernen Zügen heraus. Ohne Zweifel werden sie durch Erwägungen von idealsittlicher Art, wie solche etwa von Fichte, Schleiermacher oder von Carus in seiner „Psyche“ angestellt wurden, zu ergänzen sein. Es werden, wie dies schon Plato in seinem gött-

lichen „Symposion“ getan, beide Seiten der Liebe zu würdigen sein: die Macht des Geschlechtstriebes und die idealen Forderungen. Schopenhauer hat von der zweiten Seite so gut wie abgesehen. Trotzdem bleibt seine „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ als eine denkwürdige dichterisch-philosophische Deutung des Geheimnisses der Liebe bestehen.

Auch glaube ich nicht, daß man Schopenhauer vorwerfen dürfe, er habe die Geschlechtsliebe mit mehr Vorliebe und größerer Breite behandelt, als sich für einen Philosophen gezieme. Die Bedeutung der Geschlechtsliebe für das menschliche Getriebe ist so unermeßlich, ja entsetzlich groß, daß ihr in den psychologischen und ethischen Betrachtungen des menschlichen Lebens eine weit wichtigere Stelle und ein breiterer Raum gebührt, als ihr allermeistens zugestanden wird. Die eindringliche Offenheit, mit der Schopenhauer die Frage der Geschlechtsliebe behandelt, ist bei weitem der harmlosen, erfahrungslosen Art vorzuziehen, mit der in den Systemen der Ethik fast überall über diese furchtbare Macht hinweggegangen wird. Aus der Romandichtung — man denke etwa an Zola, Marcel Prévost, Maupassant oder an Tolstois Kreutzersonate — läßt sich weit mehr Psychologie und Ethik der Geschlechtsliebe lernen als aus den allermeisten philosophischen Behandlungen dieses Gegenstandes.[382])

7. Wo von dem Schein im Leben die Rede ist, dort muß auch der ernsthaften Hervorbringung von Schein und Trug: der Verstellung und Heuchelei gedacht werden. Schopenhauer hat sich das Leben auch darauf hin angesehen, und auch von dieser Seite aus stellt es sich ihm in schlimmem Lichte dar. Er hatte Stunden, wo ihm das Treiben der Menschen als eine große Maskerade erschien. Der eine nimmt die Maske des Rechts, ein zweiter die des Patriotismus, ein dritter die der Reli-

gion und Glaubensreinigkeit vor; besonders verbreitet ist die Maske der Höflichkeit, aufrichtigen Teilnahme und grinsenden Freundschaft. Und hinter dem allen steckt meistens nichts anderes als Geldspekulation. Ja selbst Freude und Glück ist häufig nur Maske. Die Menschen haben das Bestreben, Freude vorzuheucheln, um in der Meinung der Leute als vom Glück bestrahlt dazustehen. Je mehr dem Menschen innere Zufriedenheit abgeht, um so mehr will er durch Glanz und Prunk den Schein des Glückes erwecken. So ist die Außenseite des Lebens voll falschen Schimmers und hohler Gleißnerei. Besonders furchtbar aber wird diese Herrschaft des Scheines dadurch, daß das Belügen und Schmeicheln sich auch gegen die eigene Person richtet. „Wir belügen und schmeicheln niemandem durch so feine Kunstgriffe als uns selbst." [383]) Auch hier spricht Schopenhauer als Menschenkenner. In der Tat decken sich bei den wenigsten Menschen die nach außen gezeigten und die wirklichen Beweggründe völlig. Selbst echte Herzen und wahre Charaktere können sich häufig dabei ertappen, daß sie in halb unwillkürlicher, halb willkürlicher Selbsttäuschung sich vor sich selbst besser machen, als sie sind. In solchen Fällen wird von ihnen nach außen hin strenge Sachlichkeit, Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit als alleinige Richtschnur ihres Verhaltens kundgegeben, während in ihrer geheimen Innerlichkeit, wie sie dunkler oder deutlicher fühlen, Eitelkeit oder vielleicht Herrschsucht oder Rachgier für ihr Verhalten mit entscheidend war.

Neunzehnter Abschnitt.

Schopenhauers Pessimismus.

4. Entwicklungslosigkeit der Menschheit.

1. Torheit und Unverstand, Selbstsucht und Bosheit sieht Schopenhauer die Herrschaft führen. Gilt diese Wahrnehmung nur für die Gegenwart? Ist er des Glaubens und der Hoffnung, daß es hierin, wenn auch vielleicht nur langsam, besser werden, das Menschengeschlecht also zu immer größerer Aufklärung, Weisheit, Sittlichkeit fortschreiten werde? Oder ist jenes pessimistische Urteil als ein für alle Zeiten gültiges verstanden?

Schopenhauer steht dem Glauben an die fortschreitende Vervollkommnung der Menschheit nicht nur zweifelnd, sondern geradezu ablehnend gegenüber. Soll dieser Glaube begründet sein, so müßte vor allem das Moralische im Menschen eine fortschreitende Entwicklung aufweisen. Das ist es aber nun gerade, was Schopenhauer schroff und unbedingt leugnet: das moralische Wesen des Menschen bleibt immerdar gleich mittelmäßig und schlecht. Aber auch die intellektuelle Höherbildung der Menschheit betrachtet er mit starken Zweifeln und vielfach verneinendem Sinne, wenn er sich hier auch nicht so einfach und rund verwerfend verhält. Besonders war für ihn in dieser Beziehung wohl die Empörung darüber maßgebend, daß nach einem so erleuchtenden

Geiste wie Kant in der Philosophie dennoch Jahrzehnte hindurch, wie er glaubte, Plattheit, Unsinn und Unredlichkeit fast Alleingeltung behaupten konnten. Auch fiel für ihn schwer in die Wagschale, daß die Goethesche Farbenlehre überall auf Ablehnung und Feindschaft stieß. Überhaupt aber trat ihm der endlose Kampf „fast aller wahren Erleuchter der Menschheit“ gegen die Herrschaft des Verkehrten und Schlechten, das Märtyrertum „fast aller großen Meister“ vor die Augen. Wie sollte da von einer fortschreitenden intellektuellen Entwicklung der Menschheit die Rede sein dürfen? So glaubt er denn auch, daß der tatsächliche Gang, den das philosophische Nachdenken in der Menschheit genommen, ganz wohl ein anderer hätte sein können. Durch besondere Begünstigung des Schicksals, durch die Geburt der ausgezeichnetsten Geister, durch ihr Zusammentreffen in derselben Zeit hätten die Fortschritte viel schneller geschehen können. Der Gang der Wissenschaften ist oft „ein retrograder“. Er verzweifelt nicht an dem Sieg der Wahrheit; aber dieser Sieg wird ihr meist überaus sauer gemacht. Die Zeit wird wohl der Wahrheit zu tausend Zungen verhelfen; allein in den meisten Fällen geschieht dies spät. Gerade die höchsten Leistungen des menschlichen Geistes haben mit den schwersten Hindernissen, insbesondere mit jener — früher gekennzeichneten — Verschwörung der neidischen Mittelmäßigkeit, zu kämpfen. Die Wahrheit hat einen schwierigen Fortgang und harten Stand in dieser Welt.[384])

Zusammenfassend wird man in Schopenhauers Sinn sagen dürfen: innerhalb der verhältnismäßig sehr geringen Zahl der urteilsfähigen Köpfe schreitet die Einsicht fort, wenn auch nicht in notwendiger und stetiger Weise; die Masse wird langsam und mühsam zur Anerkennung gewisser großer Wahrheiten gezwungen; dagegen kann von fortschreitender intellektueller Vervollkommnung der großen Masse, von zunehmender Ver-

ringerung der Dummheit und des Unverstandes keine Rede sein. Was Schopenhauer von der Herrschaft der Dummheit sagt, gilt ihm nicht nur von der Gegenwart, sondern zeitlich uneingeschränkt. „Die Nachwelt wird allezeit ebenso verkehrt und stumpf sein und bleiben, wie die Masse und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit ist.“ Schon „die viele, für das Ganze unumgänglich nötige körperliche Arbeit“ läßt bei den allermeisten die Ausbildung des Geistes nicht zu. Daher wird die Menschheit mit Ausnahme eines sehr kleinen Teiles stets roh bleiben.[385])

2. Was nun das Moralische, den Willenskern im Menschen betrifft, so steht es für Schopenhauer, wie gesagt, fest, daß hierin im wesentlichen etwas für alle Zeiten Unwandelbares vorliegt. Was sich beständig verändert, das sind die Namen und Umstände, die Kostüme und Sitten. Mag es sich um Nüsse oder Kronen handeln: die Grundeigenschaften des menschlichen Herzens — und sie bestehen aus vielen schlechten und wenigen guten — sind im wesentlichen unverändert wirksam. Schopenhauer bildet sonach den äußersten Gegensatz zu jenen, die vorschnell bereit sind, aus Verbesserungen in unseren Sitten und Einrichtungen auf entsprechend große moralische Veredlung zu schließen. Ich glaube: das Richtige liegt in der Mitte. Man wird in der Anerkennung moralischen Fortschrittes sparsam und mißtrauisch sein müssen, ohne ihn indessen gänzlich zu leugnen. Man wird fragen müssen: haben nicht, wo grobe Formen der Selbstsucht und Sinnlichkeit geschwunden sind, feinere und vielleicht um so giftigere und perversere Äußerungen der Unsittlichkeit ihren Platz eingenommen? Selbst die Zunahme an gemeinnützigen, der öffentlichen Wohlfahrt gewidmeten Einrichtungen gestattet nicht den Schluß, daß die moralische Gesinnung in demselben Maße selbstloser geworden

sei. Denn abgesehen von Eitelkeit, Ehrgeiz, Nachahmung der Mode und ähnlichen Beweggründen käme besonders in Frage, in welchem Maße Klugheit, Furcht vor der steigenden Unzufriedenheit und drohenden Haltung der arbeitenden Klasse, das Gefühl, sich in einer Zwangslage zu befinden und verwandte Regungen bei dem Gründen und Fördern von Wohlfahrtseinrichtungen beteiligt seien.

3. Sonach liegt für Schopenhauer die Sache so: moralischen Fortschritt gibt es überhaupt nicht, intellektuelle Vervollkommnung nur in eingeschränkter Weise; auch von zunehmendem Glück der Menschheit aber kann, wie wir längst wissen, nicht die Rede sein. Es ist daher kein Wunder, daß er in der Menschheitsgeschichte keine zweck- und sinnvolle Entwicklung zu erblicken vermag. Allenthalben sieht er blindestes Ungefähr walten; die unbedeutendsten Zufälle hemmen und zerstören die Entfaltung und Erhaltung herrlicher Kräfte und Schätze der Kultur. Nur die „Professorenphilosophie“ finde in der Geschichte Plan und Ganzheit. Besonders für Hegels optimistische Geschichtsauffassung hat er nur Hohn und Verachtung. Bei Hegel bildet sich der Gattungstypus „Mensch“ in der Aufeinanderfolge der zahllosen Individuen stufenweise immer höher, steigert sich im Werden der Individuen zu immer reicheren Gestaltungen, greift in immer vollkommenerer Selbstverwirklichung durch sie hindurch. Bei Schopenhauer dagegen werden die Individuen von dem Typus „Mensch“ gleichsam zur Gleichgültigkeit freigelassen: in dem allgemeinen Rahmen „Mensch“ tummeln sie sich in buntem Wirrwarr. Dies ist der Sinn, wenn Schopenhauer sagt, daß die Geschichte immer Neues, Anderes häufe, und wenn er im Hinblick auf sie von bloßen Konfigurationen und kaleidoskopischen Veränderungen spricht. Dazu kommt dann nun noch seine Überzeugung

von der Nichtigkeit der menschlichen Bestrebungen und der traumartigen Beschaffenheit der Erscheinungswelt. Hierdurch wird sein geringschätziges Urteil über die Menschheitsgeschichte noch gesteigert. Und so hören wir denn von ihm, daß die Geschichte nur die vorübergehenden Verflechtungen der wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt darstelle, oder daß sie nur den langen, schweren und verworrenen Traum der Menschheit erzähle; und daß es im Grunde einerlei sei, ob ein böses Gemüt sich als Welteroberer oder als Gauner und hämischer Egoist abspiegele.[386])

Der ungeschichtliche Charakter der Schopenhauerischen Philosophie ist schon oft — von Kuno Fischer, Rudolph Lehmann und anderen — hervorgehoben worden.[387]) Wenn er an die Geschichte denkt, so treten ihm vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, die äußeren Vorgänge, insbesondere die Kriege vor Augen. Der Inhalt der Geschichte, so sagte er einmal zu Frauenstädt, sind die europäischen Katzbalgereien.[388]) Da ist es kein Wunder, daß ihm die sinnvollen Zusammenhänge und großen Entwicklungsstufen im Menschheitsleben nicht aufgehen konnten. Tiefer betrachtet, ist es sein übertriebener Pessimismus, der ihn für den Entwicklungsgang der Menschheit fast blind macht. Die Überzeugung von der Jämmerlichkeit des menschlichen Daseins hatte sich in ihm mit solcher Unbedingtheit festgesetzt, daß er auch über die unleugbaren Höherbildungen menschlichen Wesens hinwegsieht. Noch tiefer genommen aber ist es sein Willensprinzip, woraus seine ungeschichtliche Haltung entspringt. Wurzelt die Welt in einem vernunftlosen, rohen Daseinsdrang: wie soll da ein aufsteigender Entwicklungsgang, selbst auch nur in bescheidenem und eingeschränktem Sinne, möglich sein? Schopenhauer hätte, um etwas Derartiges zuzugestehen, seinem metaphysischen Grundprinzip mit Rücksicht auf die Menschheit ebenso untreu werden müssen,

wie er dies innerhalb des Naturgebietes — das er ja als eine aufsteigende Entwicklung auffaßte, — geworden war. Zu dieser glücklichen Inkonsequenz konnte es aber auf dem Gebiet der Menschheitsgeschichte infolge seiner pessimistischen Grundhaltung nicht kommen.

Schopenhauers Verständnislosigkeit für die Geschichte würde in übertrieben ungünstigem Lichte erscheinen, wenn nicht auch daran erinnert würde, daß ihn die so weit verbreitete oberflächlich überschwengliche Fortschrittsbegeisterung mit tiefem Widerwillen erfüllte. In die Hegelsche Philosophie freilich deutete er einen solchen oberflächlichen Optimismus weit mehr hinein, als er wirklich in ihr liegt. Aber auch sonst wird er nur zu häufig auf die Ansicht gestoßen sein, daß mit dem Fortschreiten in Kenntnissen, Technik und äußerer Lebenshaltung auch schon die Vervollkommnung der Menschheit gegeben sei. Die Fortschrittsphilister, die den Weltlauf gerechtfertigt finden, wenn er auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei hinausgeht und uns Vermehrung der Kenntnisse und Verbesserungen der Technik bringt, waren ihm — und mit vollem Rechte — ein Greuel.[389]) Und ist dieser philisterhafte Fortschrittsjubel heute etwa ausgestorben? Schon einige Male mußte ich, um das relative Recht von Schopenhauers Pessimismus nahezulegen, darauf hinweisen, daß es sehr viele Menschen gibt, die jede überraschende Erfindung, jede neue Besiegung von Hindernissen, die sich dem rasch und bequem und verfeinert leben wollenden Menschen bis dahin entgegenstellten, jeden bedeutenden Gewinn an politischen Rechten, jede Eroberung im Gebiete des Wissens ohne weiteres als wahrhaften und unbedingten Fortschritt ansehen und als etwas Herrliches, Beglückendes, die „Jetztzeit“ unermeßlich weit über alle früheren Zeiten Erhebendes bejubeln. Besonders durch die Zeitungsschreiber wird diese wider-

wärtig oberflächliche Betrachtungsweise dem Volke wie eine bewiesene Wahrheit eingeimpft. Mit keinem Gedanken denkt der Fortschrittspöbel daran, ob denn auch der innere Mensch, das Heiligtum der Gesinnung, das Gute und Edle in uns, das Glück der Seele durch diese „Fortschritte“ in entsprechendem Maße gefördert werde. Vielleicht handelt es sich doch nur um Oberflächenfortschritte, von denen es zweifelhaft ist, wie sie auf Glück und Wert des Innenlebens wirken, von denen vielleicht sogar starke Gefährdungen und Schädigungen der zarteren und tieferen Seiten des Menschlichen ausgehen! Solchem kurzdenkenden Optimismus gegenüber erhält Schopenhauers Lehre von der Entwicklungslosigkeit der Menschheit eine nicht geringe Berechtigung.

4. Für jeden Fall hat Schopenhauers Pessimismus durch seine in diesem Abschnitt dargelegten Gedanken eine bedeutende Verschärfung erfahren. Dem Streben und Arbeiten winkt am Horizont der Zukunft kein erhebendes Ziel. Die hoffnungsbedürftige Menschheit kann ihre Blicke nicht auf eine ferne Morgenröte lenken. Grau in Grau läuft das Leben der Menschheit aus endloser Vergangenheit in endlose Zukunft. Aus Schopenhauers Philosophie wehen uns Stimmungen entgegen, wie sie uns ähnlich aus Dostojewski, Lermontoff, Gontscharoff, Turgenjeff, Gorki zu teil werden. Auch die vorangegangenen Abschnitte hätten öfters schon zu dieser Bemerkung Anlaß bieten können.[390])

Schopenhauer steht mit seiner Auffassung von der Geschichte ziemlich einsam da. Die Überzeugung von einer fortlaufenden Entwicklung der Menschheit ist in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts fast allgemein zur Herrschaft gelangt. Schopenhauer wirft sich diesem Glauben mit der ganzen Wucht seines Talents und Affekts entgegen. Übrigens kann es lehrreich sein, daß doch auch Lotze, der in den allermeisten Stücken

in vollem Gegensatze zu Schopenhauer steht, über Fortschritt und Plan in der Geschichte kühl, skeptisch, ja spöttisch urteilt. Ja Lotze deckt zum Teil schwerer wiegende Hindernisse, die sich dem Glauben an die Entwicklung der Menschheit entgegenstellen, auf als Schopenhauer.[391])

Auch will ich nicht versäumen, hier Grillparzers zu gedenken. Es ist merkwürdig, in wie viel Stücken Grillparzer in seiner Art, Leben und Menschheit zu betrachten, mit Schopenhauer Verwandtschaft zeigt. Ich habe in meinem Buche über Grillparzer seiner „Abneigung gegen das Geschichtliche, Allgemeine und Logische“ einen besonderen Abschnitt gewidmet und dabei auf die geistige Nachbarschaft Schopenhauers nachdrücklich hingewiesen.[392]) Ganz besonders nun tritt an dem großen Dichter dort, wo er seine Gedanken über geschichtliche Entwicklung äußert, seine Ähnlichkeit mit Schopenhauer zu Tage. „Das Alte unter immer neuen Umständen“: dies ist ihm „der ewige Gang der Welt“. Er hält es für einen Wahn, die Geschichte als eine notwendig fortschreitende Bewegung zu Vernunft und Freiheit anzusehen. Die Hegelsche Philosophie mit ihrem Glauben an die in der Geschichte sich immer mehr verwirklichende Vernunft gilt ihm als „halbverrückt“. Kurz: in dem einsamen, selbstquälerischen, überempfindlichen Dichter entwickelte sich eine ähnliche Stellung zur Geschichte, wie wir sie bei dem bis zu gewissem Grade ähnlich gearteten Philosophen finden. Übrigens hat Grillparzer Schopenhauer gekannt. In seinen nachgelassenen Aufzeichnungen finden sich einige Bemerkungen zu erkenntnistheoretischen, metaphysischen und ästhetischen Ansichten Schopenhauers.[393])

Zwanzigster Abschnitt.

Schopenhauers Pessimismus.

5. Das Dasein als Schuld.

Die moralische Bedeutung der Welt.

1. Vom empirischen Pessimismus müssen wir uns noch einmal zum metaphysischen zurückwenden. Ich habe von Schopenhauers Metaphysik einen Grundgedanken bisher absichtlich abseits liegen lassen, der seinem Pessimismus eine eigentümliche Wendung gibt.

Schopenhauers Wille ist ein unvernünftiges, elementares, naturartiges Wesen, rohe Urkraft. Wir sahen dann, wie dieser Wille sich, in glücklichem Abfall von seinem Wesen, in reichlichem Maße höchst vernunftvoll gebärdet und gestaltet. Hierzu kommt nun jetzt eine weitere, gleichfalls glückliche Inkonsequenz Schopenhauers: in dem elementaren Willen steckt ein moralischer Kern und Sinn. Das Sollen, das zunächst vom Willen durch eine ganze Welt getrennt zu sein scheint, enthüllt sich im weiteren Verlauf des Systems als ein dem Willen selbst innewohnender Maßstab. Durch eine lange Strecke erscheint Schopenhauers Philosophie so naturalistisch und immoralistisch wie etwa die Spinozas; und folgerichtiger Weise müßte sie es immerdar bleiben. Auf Grundlage von Schopenhauers Willen kann ebenso wie aus Spinozas substantia der Unter-

schied von Gut und Böse nur als ein Oberflächenunterschied entstehen. Dann aber hören wir plötzlich, daß die Welt an sich einen moralischen Sinn habe.

Die stärksten Ausdrücke sind für Schopenhauer noch immer kaum stark genug, wenn er die naturalistische Weltanschauung brandmarken will. Er hält es für den „fundamentalen" und „verderblichsten Irrtum", ja für „eigentliche Perversität der Gesinnung", wenn der Welt „bloß eine physische, keine moralische Bedeutung" gegeben wird. Ihm steht die moralische Bedeutung des Daseins felsenfest. „Die Hauptsache des menschlichen Lebens" ist sein „ethischer, für die Ewigkeit geltender Wert". Mögen es auch die bloßen Physiker nicht begreifen: das Moralische ist der Kern, der Grundbaß der Sache. So steckt also hinter dem rohen, immoralistischen Willen, hinter dem Willen zum Leben noch ein tieferer Willenskern: der moralisch bedeutungsvolle Wille. Der Wille zum Leben „kennt nur das Physische, nicht das Moralische": Erhaltung des Individuums und insbesondere der Gattung ist sein alleiniger Zweck. Jetzt dagegen erscheint dieser Wille zum Leben, der doch als das Tiefste und Letzte verkündet wurde, als eine Hülle, hinter der sich der Wille als moralisch bedeutungsvolle Macht verbirgt. Schopenhauer selbst hebt diese Doppelheit nicht hervor; bei ihm ist beides ein und derselbe Wille. Nur dem kritischen Betrachter gibt sich jener Bruch im Willen zu erkennen.

Schon in seiner Jugend bemerkte Schopenhauer gegen Schelling, daß das Moralische das Allerrealste sei, dem gegenüber alles, was sonst als real erscheint, in Nichtigkeit versinke. Und von seiner reifen Philosophie behauptet er: sie sei die einzige, die der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen lasse. Fragt man aber, woher ihm diese Bedeutung des Moralischen feststehe, so beruft er sich auf das „Zeugnis unseres

innersten Bewußtseins“. Sonach führt bei ihm der Weg von innen, der zur Gewißheit vom Willen als dem Dinge an sich leitete, zugleich zur unmittelbaren Überzeugung von der moralischen Bedeutung des Wollens und ebendamit des gesamten Daseins.[394])

2. Hiernach könnte es scheinen, als ob Schopenhauer auf dem besten Wege wäre, zum ethischen Idealismus Fichtes überzugehen. Davon ist er nun weit entfernt, trotzdem daß ihm mit Fichte der Glaube an die moralische Bedeutung des Weltkernes gemeinsam ist. Bei Fichte hat diese moralische Bedeutung einen optimistischen, bei Schopenhauer einen pessimistischen Sinn. Bei Fichte wohnt, so düster er auch über die Verbreitung und Macht der Selbstsucht in der Menschheit seiner Zeit urteilt, doch dem Urwillen, der allem Leben und Dasein zu Grunde liegt, die zuverlässige Richtung auf Vernunft, Sittlichkeit und Pflicht inne; die Fichtesche Welt ist Verwirklichung des Sollens, siegreiche Entwicklung zur Sittlichkeit hin; man kann im Sinne Fichtes sagen, daß die ganze Natur und Welt dem Gebote einer absoluten Pflicht ihr Dasein verdankt. Bei Schopenhauer ist es gerade umgekehrt: der Urwille ist vom Sollen abgefallen, hat sich zum Nichtseinsollenden hingewandt, ist in seiner Wurzel schuldvoll. Dem Willen zum Leben wohnt der Wille zum Moralischen als höchster Maßstab inne; allein jener steht in wurzelhafter Feindschaft gegen diesen; Welt und Leben bedeutet das Sichentschiedenhaben zur Sünde.

Schopenhauer spricht nun zwar nicht genau so; aber der Art, wie er sich äußert, liegt diese Anschauung unmittelbar zu Grunde. Die Welt ist — so sagt er — etwas, was nicht sein sollte. Das menschliche Dasein ist eine Art Verirrung; es hat den Charakter einer Schuld, ist seinem Wesen nach sündlich und verwerflich. Die Wurzel unserer Schuld liegt nicht in unserem Han-

deln, sondern in unserer „essentia et existentia". Besonders wenn er sich das Aussehen des Zeugungsaktes vor Augen hält, und noch mehr, wenn er dagegen die Todesstunde stellt, drängt sich ihm unser Dasein als eine Art Fehltritt auf. Ich gestehe, daß ich es Schopenhauer mit Grauen und Erschütterung nachzufühlen im stande bin, wenn er sich einerseits den Wahn der Begierde und das Entzücken der Wollust, anderseits das Gräßliche der Verwesung und dann den dazwischenliegenden Weg: die selig träumende Kindheit, die fröhliche Jugend, das mühselige Mannesalter, das gebrechliche und jämmerliche Greisentum, die Marter der letzten Krankheit und endlich den Todeskampf vorstellt und daraus die Gewißheit zieht, daß unser Dasein auf einer Verschuldung beruhen müsse.[395])

In verschiedenen Religionen findet Schopenhauer Vorstellungen, mit denen seine Lehre von der metaphysischen Schuld verwandt ist. Was ist die christliche Lehre von der Erbsünde ihrem tieferen Sinne nach anderes als die Anerkennung dessen, daß das Dasein eine Verirrung ist, von der man zurückkommen müsse? Und am Judentum, das ihm in allen anderen Beziehungen verächtlich ist, hebt er den Mythus vom Sündenfall als „Glanzpunkt" hervor. Dieser Mythus ist das Einzige im Alten Testament, dem eine metaphysische Wahrheit zukommt, und was ihn mit dem Alten Testament aussöhnt. Vor allem hebt er — und er tut dies immer mit geheimnisvoller Feierlichkeit — seine Übereinstimmung mit Brahmanismus und Buddhismus hervor: hier wird viel deutlicher und unumwundener als dort das Dasein des Menschengeschlechtes selbst als schwere Verschuldung angesehen.[396]) In der Tat: es tritt uns bei Schopenhauer in seiner Lehre von der Weltschuld eine altehrwürdige Weisheit, ein uraltes düsteres Ahnen der Menschheit entgegen. Und es fragt sich, ob der moderne Mensch im Rechte sei, wenn er darin nur Aberglaube

und Mythologie erblickt; ob sich nicht vielmehr ein guter Sinn, wenn auch nicht gerade von der Form, wie Schopenhauer ihn faßte, darin verberge. Vielleicht liegen für den nicht naturwissenschaftlich abgeflachten Blick in dem Weltbilde genug und übergenug Aufforderungen zu der ahnenden Annahme, daß es in dem Weltgrunde so etwas wie einen tragischen Bruch gebe, daß die Wurzel des Daseins das Nichtseinsollende als Moment in sich enthalte. Ich habe mich darüber anderswo ausgesprochen. Hier sei nur noch in Erinnerung gebracht, daß in Wagners Nibelungendichtung und insbesondere in der Gestalt Wotans der schuldvolle Wille als Wesen der Welt zu erhabenem und ergreifend deutlichem Ausdrucke kommt. Es ist ein merkwürdiges Zeugnis für Wagners selbständigen Tiefsinn, daß er zu einer Zeit, wo er Schopenhauer noch nicht kannte und theoretisch noch in den Anschauungen Feuerbachs lebte, eine Dichtung schuf, die einer von Schopenhauers moralisch-metaphysischem Willenspessimismus gesättigten Phantasie entsprungen zu sein scheint.[397])

Schopenhauers Pessimismus hat durch den Gedanken der metaphysischen Schuld eine bedeutende Steigerung in seiner ganzen Schwere erfahren. Jetzt trifft die moralische Verurteilung nicht bloß das menschliche Wollen und Handeln, sondern sie erstreckt sich bis auf den metaphysischen Kern alles Lebens. Zugleich aber ist dadurch der geheimnisvolle, mystische Zug erhöht worden. Es ist nicht mehr bloß roher und wüster Willensdrang, wodurch die Welt der Schauplatz des Leidens wird; sondern jetzt ist es eine zeitlose, transzendente Schuld, was der Welt Unheil schafft. Jetzt darf von einer heiligen moralischen Ordnung der Welt — freilich ist sie von furchtbarer Art — die Rede sein. Auch für das religiöse Gefühl bietet diese Gestalt des Pessimismus eher Anknüpfungspunkte als die anfängliche, naturalistischere Form.

Hier auch tritt erst in volles Licht, was Schopenhauer an zahlreichen Stellen als „ewige Gerechtigkeit“ hinstellt. Denn in ihrem tiefsten Grunde besagt diese, daß es derselbe eine Weltwille ist, der die Schmerzen des Lebens leidet, und der das Leben verschuldet hat. Es ist in der Ordnung, daß der Wille, der in seiner Selbstbejahung einen ewigen Fehltritt begeht, auch an sich selber die Übel des Lebens als Buße spürt. Das Leiden der Welt rechtfertigt sich durch die zu Grunde liegende Schuld.[398]) So ergibt sich hier in Schopenhauers Pessimismus ein Zusammenhang zweier Seiten, der eine gewisse Versöhnung mit sich führt. Freilich ist auch diese Versöhnung selbst von düsterer Art.

3. So sehr nun auch Schopenhauers Pessimismus durch den Gedanken einer metaphysischen Schuld an Bedeutsamkeit gewonnen hat, so kann doch kein Zweifel sein, daß dadurch neue Dunkelheiten und Unfaßbarkeiten in ihn gekommen sind. So erhebt sich die Frage, ob die Urschuld sich mit einem Male, mit einem gemeinsamen, allgültigen Akte für sämtliche Individuen vollzogen habe, oder ob eine besondere, selbständige metaphysische Entscheidung des Individuums anzunehmen sei. Dies aber führt auf die weitere Frage, ob überhaupt bei Schopenhauer, trotzdem daß sich mit seinem all-einen Willen eine metaphysische Bedeutung des Individualwillens offenbar nicht verträgt, dennoch das Individuum eine solche metaphysische Wurzelhaftigkeit besitze. Denn nur wenn das Individuum ein metaphysisch selbständiges Wesen ist, kann von einer aller Erfahrung vorangehenden Schuld des Individuums die Rede sein. Ich werde in einem besonderen Abschnitte die Frage nach der metaphysischen Geltung des Individuums behandeln. Wir werden sehen: die übersteigerte Einheitslehre wird durch einen von verschiedenen Seiten

aus unwiderstehlich hervortreibenden metaphysischen Individualismus zerbrochen.

Sodann aber hätte es für Schopenhauer besonders darauf ankommen müssen, die naturalistische und moralistische Natur des Willens, das Alogische und die Schuld, in Verbindung zu setzen. Der Wille ist einerseits rohe, elementare Lebensbejahung, sinnloser Drang ins Dasein; anderseits ist der Wille ebendamit ein fehlgehender, schuldiger Wille. Der Wille als blinde Naturmacht trägt also doch den Maßstab des Sollens in sich. Wie vereinigt sich beides, Natur und Sollen, unbedingte Vernunftlosigkeit und Schuld? Schopenhauer versucht nicht einmal, die Einheit beider Seiten irgendwie zu beleuchten und zu rechtfertigen. Es ist bei ihm nun einmal so, daß der Wille zum Leben zugleich sündhafter Wille ist. Man kann aus Schopenhauer den guten Sinn herauslesen: das Bejahen des Lebens sei eben als gieriges, besinnungsloses Bejahen die Urschuld. Allein dann dürfte im Willen nicht völlige Intelligenz- und Bewußtlosigkeit angenommen werden. Denn zu schuldvoller Gier und Besinnungslosigkeit gehört doch als Voraussetzung die Möglichkeit von Maßhalten und Besinnung, also ein nicht geringer Grad von Intelligenz. Ich urteile hier, wie öfters, bei Schopenhauer: seine Gedanken haben durch Versenkung in wesentliche Züge der äußeren und inneren Erfahrungswelt eine Richtung auf den Kern der Dinge erhalten; allein sie sind nicht gehörig in Zusammenhang gebracht, nicht genügend eingeschränkt und ausgestaltet. Ich zweifle nicht: zu einer Metaphysik, die dem Weltbilde gerecht werden will, gehört einerseits der Gedanke des Lebens als solchen, des unmittelbaren Lebensdranges und Verwendung dieses Gedankens für unsere Vorstellung vom Wesen der Welt. Anderseits scheint mir diese Welt mit ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit, mit Zeit und Tod, mit ihren Übeln, Schmerzen und Freveln den Ge-

danken zu fordern, daß der Weltgrund in sich gebrochen und zwiespältig sei, daß das Urleben eine Seite des Irrationalen und Nichtseinsollenden in sich habe. So ungefähr ließe sich nach meiner Überzeugung andeutungsweise das Wahre ausdrücken, das den beiden Intuitionen Schopenhauers vom Willen zum Leben und von der Urschuld zu Grunde liegt. Und es käme dann weiter darauf an, beide metaphysischen Ausblicke und Forderungen durch Verflechtung mit anderen Gedankenzusammenhängen in geordnete und sinnvolle Beziehung zu setzen.

Zwei Triebfedern: eine moralische und eine pessimistische, wirkten zusammen, um in Schopenhauer die Lehre von der Urschuld entstehen zu lassen. Einmal kündigte sich ihm, ähnlich wie Kant, das Moralische in seinem eigenen Innenleben als etwas an, was unbedingt kernhaft, schlechtweg bedeutungsvoll sei. „Das Moralische ist es, worauf, nach dem Zeugnis unseres innersten Bewußtseins, alles ankommt.“[399]) Mußte er sich auf diese Weise getrieben fühlen, das Ding an sich im moralischen Sinn zu nehmen, so konnte er es doch unmöglich als in der Entwicklung auf das Gute hin befindlich, als zum Guten hin sich bestimmend ansehen. Seine pessimistische Überzeugung ließ es nicht zu, ein seiner Grundrichtung nach moralisch zu billigendes Ding an sich zu Grunde zu legen. Diese Welt der Übel und des Bösen kann nicht aus einem guten, sittlichen Quell, sondern nur aus einem moralischen Irrweg, aus einem Ding an sich, das vom Moralischen abgefallen ist, entsprungen sein. Die Ähnlichkeit mit Kant fällt in die Augen: Kants Lehre vom radikalen Bösen ist der Schopenhauerischen vom Leben als einer Schuld nächstverwandt.

4. Zu verschiedenen Malen habe ich auf den bedeutenden Wahrheitsgehalt und die schweren Einseitigkeiten des Schopenhauerischen Pessimismus hin-

gewiesen. Abschließend wird man sagen dürfen, daß es ein nicht geringes Verdienst Schopenhauers war, daß er den wie selbstverständlich sich in mehr oder weniger entschiedenem Optimismus bewegenden Verlauf der abendländischen Philosophie durch einen kraftvoll einsetzenden, umfassend ausgebildeten, empirisch wie metaphysisch begründeten Pessimismus unterbrochen hat. Es war vornehmlich in der deutschen Philosophie an der Zeit, daß endlich jene Seiten der Welt zu Worte kamen, die der unaufhörlich verkündeten Weltharmonie widerstreiten und das menschliche Dasein in bedenklichem Lichte erscheinen lassen. Wohl waren in der Entwicklung der abendländischen Philosophie an verschiedenen Stellen pessimistische Gedankengänge aufgetreten. Aber alles, was sich an solchen etwa bei Empedokles, Hegesias und Plato oder bei Pascal, Larochefoucauld und Voltaire oder aber bei Hobbes und sodann bei Kant und Hegel findet, erscheint im Vergleiche mit der allseitigen Durchbildung, wuchtigen Fassung und tiefen Begründung der pessimistischen Gedanken bei Schopenhauer wie bescheidener Anfang und schüchternes Vorspiel. Schopenhauer hatte den Mut, geradezu das Vernunftlose, Üble und Böse als Sinn der Welt zu verkünden und zu begründen. So sehr er hiermit auch ins Grelle und Verzerrte verfiel, so ist dies doch insbesondere angesichts der in der Geschichte der deutschen Philosophie aufgehäuften ungeheuren Mengen von Optimismus durchaus begreiflich und natürlich. Insbesondere aber läßt die Tatsache, daß eine starke optimistische philosophische Strömung naturgemäß häufig zu wohlfeiler Weltverklärung und feiger Weltbeschönigung verleitet, einen Gegenschlag als zweckmäßig und notwendig erscheinen, der an Schroffheit eher zu viel als zu wenig tut. In der Kantischen und Hegelschen Philosophie zwar waren zahlreiche und bedeutungsvolle pessimistische Bestandteile vorhanden. Allein dort lagen sie ziemlich ab-

seits und zerstreut, so daß sie leicht übersehen werden konnten; und hier wieder kamen sie nur als „aufgehobenes Moment“ eines unbedingt triumphierenden Optimismus vor. Sollten sich die pessimistischen Seiten der Welt Beachtung verschaffen, so mußten sie mit starker, ja überstarker Stimme dem sich im sicheren Besitze der Wahrheit wähnenden Optimismus vorgehalten werden. Und dies hat Schopenhauer getan.

Es war schon oft von der Verwandtschaft Schopenhauers mit der deutschen Romantik die Rede. In seinem Pessimismus dagegen geht er weit über die Stimmungen der Romantik hinaus, ja setzt sich in der Hauptsache in Gegensatz zu ihnen. Zwar finden sich auch bei den Vertretern der Romantik pessimistische Betrachtungen. Man denke an die selbstherrlich verachtende Art, wie Friedrich Schlegel über die gewöhnlichen, braven, verständigen Menschen urteilt; pessimistische Stimmungen ganz anderen Charakters liegen der Philosophie der Nacht und des Todes bei Novalis zu Grunde; ebenso erscheint in Tiecks Lovell, ja auch in seinem Sternbald das Leben vielfach als voll von Abgründen und Schattenhaftigkeit; in Hölderlins Hyperion findet sich eine Philosophie des Schmerzes; und Jean Paul nun gar hat in seine Weltanschauung — so darf man geradezu sagen — den Pessimismus als eine wesentliche, freilich zu überwindende Seite aufgenommen. Im Vergleiche zu Schopenhauer aber sind dies alles nur Ansätze. Die Lebensanschauung der Romantik läuft vielmehr auf einen genialen, phantasiekühnen Optimismus hinaus.

Einundzwanzigster Abschnitt.

Das willensfreie Erkennen.

1. Wir erheben uns aus den Düsternissen der verschuldeten und hinsterbenden Menschenwelt in das wandel- und leidlose Reich der Ideen. Schon seit dem dreizehnten Abschnitt steht uns Wesen und Bedeutung der Ideen vor Augen. Jetzt fragt es sich: wie kommt das Erkennen der Ideen zustande? was geht im Menschen vor, indem er sich zum Erschauen der Ideenwelt aufschwingt? Das Erkennen steht doch unter dem Satze vom Grunde, ist somit seiner Natur nach auf das Zeitliche, Bedingte, Relative angewiesen. Welche Umwälzung also muß in dem erkennenden Subjekte vor sich gehen, damit das so wenig geeignete Werkzeug des Erkennens dennoch zu einem jenem erhabenen Zwecke gewachsenen Mittel werde?

Schopenhauer ist von dem Glauben an das Dasein und die Erkennbarkeit der Ideenwelt und an die von dieser Erkenntnis ausgehende erlösende Wirkung so erfüllt, daß er, unbekümmert um die harten Widersprüche mit seiner Erkenntnistheorie und Metaphysik, lieber Wunder auf Wunder annimmt, als daß er das Erschauen der Ideenwelt preisgäbe. Er verkündet eine völlige Umschaffung unseres Intellektes wie eine mit unbedingter Sicherheit feststehende Tatsache. Er sieht über alle erkenntnistheoretischen Nöte und metaphysischen

Plötzlichkeiten hinweg. Es steht ihm unerschütterlich fest, daß von dem Erkennen der Ideen dem umgetriebenen Menschen erlösendes Heil zu teil werde.

Welches sind denn nun also diese Erkenntnis-Wunder, die den Menschen zu den Ideen erheben? Er tritt aus allen Formen des Satzes vom Grunde heraus, betrachtet nicht mehr die Relationen der Dinge, nicht mehr das Wo, Wann, Warum, Wozu, sondern einzig und allein das Was. Ebendamit verändert sich auch das Verhältnis des Subjekts zum Objekte von Grund aus. Das Subjekt ist ganz dem Objekte hingegeben, ganz in den angeschauten Gegenstand verloren, ganz mit ihm eins geworden. Das Subjekt ist kaum mehr des eigenen Selbstes bewußt, es weiß beinahe bloß von den Dingen, es ist klarer Spiegel der Welt. Unser Bewußtsein ist fast nichts weiter als das Medium, wodurch das angeschaute Objekt in die Welt als Vorstellung eintritt. Damit ist aber das Bewußtsein zugleich überindividuell und überzeitlich geworden. Schopenhauer kann sich das Absehen des erkennenden Subjektes von Raum, Zeit und den übrigen Relationen nur so vorstellen, daß das Subjekt auch selbst, seinem Dasein nach, aus allen diesen Relationen herausgehoben ist. Wer den Ideen zugewandt ist, entäußert sich seiner Persönlichkeit eine Zeitlang völlig, *vergißt* nicht nur seiner Individualität, sondern *ist* und *besteht* auch nicht mehr als solche, ist sich selbst losgeworden. Wie heilig ernst es Schopenhauer hiermit nimmt, geht daraus hervor, daß er das Bewußtsein im Zustande der Ideenerkenntnis geradezu als stets eines und dasselbe, als identisch mit sich, also als unberührt vom Entstehen und Vergehen der Individuen, als den Träger der Welt der beharrenden Ideen verkündet. Das „reine Subjekt des Erkennens“ besitzt die Ewigkeit seiner selbst nicht etwa in Form einer Hypothese, eines Glaubens, einer Forderung; sondern es *steht* geradezu nicht mehr im

Strome der Zeit, es ist ein Ewiges. Mit Vorliebe feiert es Schopenhauer als das ewige, klare, eine Weltauge; ja er nennt es einmal Weltgeist. Man wird an die seltsamen Steigerungen erinnert, in denen sich die Stoiker im Preise ihres Weisen und Freien ergingen, wenn wir ihn sagen hören, daß es für das auf dieser Höhe stehende Bewußtsein einerlei sei, ob es aus dem Palast oder dem Kerker die Sonne untergehen sehe, ob es einem mächtigen König oder einem gepeinigten Bettler angehöre.

2. Noch ein wesentlicher Zug fehlt an dem Erschauen der Ideen. Durch unseren Willen sind wir mit unseren Interessen und Neigungen an die Dinge geknüpft. Solange daher unser Erkennen unter der Herrschaft des Willens steht, kommen wir im Erkennen von den Einzeldingen nicht los. Ja unser Erkennen wird, wie dies an früheren Stellen dargelegt wurde[400]), durch den Willen geradezu verunreinigt, wie die Flammen durch ihr Brennmaterial und seinen Rauch. Sollen wir uns daher zur Erkenntnis der ewigen Ideen erheben, so muß eine Losreißung vom Boden des Willens stattfinden. Unzählige Male schildert Schopenhauer diese Umwälzung in dem Grundverhältnisse unseres Wesens. In der Ideenerkenntnis hat sich unser Intellekt vom Willen gänzlich abgewandt, von seiner Wurzel, dem Willen, abgelöst, sich dem Sklavendienste des Willens entrissen. Der Wille hat das Bewußtsein geräumt, ist aus ihm eliminiert. Das Erkennen schwebt nun frei, ist des leidigen Selbstes entledigt. So ist denn das reine Subjekt des Erkennens zugleich im wahren Sinne „willensfrei“. Ebendamit ist es auch aller Unruhe, Not und Qual entrückt. Sobald der Wille wieder das Übergewicht erhält, bricht Unbehagen und Unruhe in das Bewußtsein herein. Mit der Willensfreiheit ist alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben; das Anschauen der

Ideen ist mit reiner Beglückung verbunden. Auch geht weder Leiden oder Bedürfnis vorher, noch folgt Reue, Leere oder Überdruß. Es ist ein seliges Auftauchen „aus dem schweren Erdenäther“. Schon bei Darstellung des Pessimismus war von diesem seligen Zustande die Rede[401]) und dort auch bemerkt, daß Schopenhauer ihn bald mehr als bloß schmerzlos, bald mehr als wirklich beglückend schildert. Indessen mag er die Schmerzlosigkeit oder die Seligkeit des willenslosen Anschauens preisen; in jedem Falle fühlen wir aus seinen Äußerungen das Ersehnte und Erlebte dieses Zustandes. Diesen allerpersönlichsten Grundton in seinen Schilderungen vom willensfreien Erkennen hörte Nietzsche selbst dann noch voll Entzücken heraus, als er längst mit Schopenhauer gebrochen hatte.[402])

So hat sich jetzt also die subjektive Gegenseite der Ideen voll vor unseren Augen entwickelt. Der unzersplitterten, makellosen Glanzwelt der Ideen entspricht die Seligkeit des zum ewigen Weltauge gereinigten Subjektes. Die Idee und das reine Subjekt des Erkennens sind bei Schopenhauer „notwendige Korrelata“.[403])

3. Hat die dargelegte Gedanken- und Anschauungswelt Schopenhauers uns mit künstlerischem Genusse erfüllt, so darf nun freilich auch die Kritik nicht schweigen. Und sie findet vollauf zu tun. Da erhebt zunächst Schopenhauers eigene Erkenntnistheorie gewaltigen Einspruch. Das Vorstellen ist, so lautet die Hauptbestimmung seiner erkenntnistheoretischen Gesetzgebung, an die Form des Satzes vom Grunde unlöslich gekettet. Und nun soll das Erkennen der Ideen, das doch auch nichts weiter als Vorstellen ist, seine Eigentümlichkeit gerade in dem Absehen von allen Beziehungen des Satzes vom Grunde haben! Wie kommt das Vorstellen dazu, seine Natur zu vertauschen? Und diese Vertauschung ist eine so gründliche, daß das Bewußtsein nicht

etwa bloß etwas Unzeitliches und überhaupt Beziehungsloses zu seinem Inhalte hat, sondern auch in seinem Sein und Bestehen aus der Zeit und allen Beziehungen heraustritt. So soll also der Mensch in gewissen Stunden geradezu ein ewiges, individualitätsloses, beziehungsloses Wesen sein! Wir hören die Sprache eines Mystikers, der über die Tatsachen in ihrer Trivialität und Härte hinwegsieht. So groß und kühn auch der Philosoph in seinen selbstherrlichen Entscheidungen sein mag: die Tatsache bleibt hartnäckig bestehen, daß der Mensch, auch indem er sich zum Erschauen der Ideen erhebt, doch immer dasselbe bedürftige, abhängige, in das raumzeitliche Kausalitätsnetz verstrickte Einzelwesen bleibt. Aber nicht nur Schopenhauers eigene Erkenntnistheorie, nicht nur unwidersprechliche Tatsachen, sondern auch seine eigenen metaphysischen Feststellungen stehen mit der Lehre vom reinen Subjekt des Erkennens in Widerstreit. Nach seiner Metaphysik gibt es kein anderes Sein als Sein des Willens; das Wesen der Welt erschöpft sich im Willen. Und nun reißt sich der Intellekt vom Willen los und betätigt sich als willensreines Erkennen! Woher nimmt der Intellekt, dieses abgeleitete und schattenartige Gebilde an der Weltoberfläche, die Kraft, den Willen, trotzdem dieser das metaphysische Ein und Alles ist, zu verdrängen, wirkungslos zu machen und sich ihm als selbständiges Wesen, noch dazu mit überlegenen und metaphysisch entscheidungsvollen Leistungen, gegenüberzustellen? Der Intellekt müßte, selbst wenn es ihm auf wunderbare Weise gelänge, sich vom Willen abzulösen, doch in dem Augenblicke der Ablösung in nichts zusammensinken. Es hilft auch nichts, daß sich Schopenhauer auf das „abnorme Übermaß des Intellektes“ bei allen, die der Ideenerkenntnis fähig sind, beruft.[404]) Denn ist der Wille einmal das erschöpfende Wesen der Welt, so besteht die prinzipielle Unmöglichkeit, willensfrei zu werden, für die unge-

heuerste Steigerung des Intellektes genau ebenso wie für ein mittelmäßiges Vorstellen. Und wo soll denn, so muß schließlich gefragt werden, das willensfreie Subjekt des Erkennens in dem metaphysischen Gefüge der Schopenhauerischen Welt sein Bestehen haben? Es ist sein Vorzug, der Erscheinungswelt entrückt zu sein. Also müßte es wohl in das Ding an sich hineinfallen. Aber auch hier kann es, wiewohl ihm Ewigkeit, Beziehungs- und Individualitätslosigkeit mit dem Ding an sich gemeinsam zukommen, keine Aufnahme finden. Denn das Ding an sich ist Wille, nichts als Wille; das reine Subjekt des Erkennens ist willensfrei. So wird man es wohl dem Reiche der Ideen zuzählen wollen; wie es ja auch Schopenhauer als das Korrelat der Idee bezeichnet. Allein die Ideen sind doch die unmittelbaren Objektivationen des Willens; wie kann ihnen also der willenslose, vom Willen gewaltsam abgetrennte Intellekt zugesellt werden? Der willensfreie Intellekt ist tatsächlich heimatlos in der Welt Schopenhauers. Oder vielmehr: es ist ohne und wider Willen Schopenhauers ein zweites Ding an sich entstanden. Neben den Willen als ursprüngliches Ding an sich ist jetzt ein intellektuales Ding an sich, das ins Ewige erhobene Erkennen, getreten. So begegnet uns hier ein besonders starker Beleg für das Emporkommen und Herrschen vernunftvoller metaphysischer Mächte in Schopenhauers irrationaler Welt.[405]) — Wir erinnern uns hier daran, daß Schopenhauer auch schon dem gewöhnlichen Subjekt des Erkennens, noch ganz abgesehen von der Erhebung zum Schauen der Ideen, Unberührtheit von Zeit und Vielheit zuerkennt. Im siebenten Abschnitt war von dieser erkenntnistheoretischen Überschwenglichkeit die Rede.[406]) Schopenhauer versäumt, das Verhältnis dieser beiden Arten, ewiges Subjekt zu sein, anzugeben.

Noch auf eine Unzuträglichkeit sei hingewiesen. Die Losgetrenntheit vom Willensboden zeichnet ledig-

lich das dem Satze vom Grunde entrückte, den Ideen zugewandte Erkennen aus. Dagegen bleibt das nach dem Satze vom Grunde verlaufende Erkennen, das Erkennen also der gewöhnlichen wissenschaftlichen Art, dem Willensboden verhaftet. Natürlich sagt man sich, wenn man sich dies vergegenwärtigt, sofort: dann muß doch auch das wissenschaftliche Erkennen den Störungen, Verdunkelungen und Verunreinigungen durch den Willen — wovon Schopenhauer so viel zu erzählen weiß — beständig ausgesetzt sein. Das Erkennen nach dem Satze vom Grunde bringt nach Schopenhauer einerseits solche Wissenschaften wie Mathematik, Logik, Naturwissenschaft, hervor, Wissenschaften also, die den trübenden Einflüssen der Neigungen und Leidenschaften so wie kein anderes Wissen entrückt sind. Anderseits müßte man aber nach Schopenhauer erwarten, daß bei dem gänzlichen Verschriebensein dieses Erkennens an den Willen unmöglich eine so reine Sachlichkeit entstehen könnte.[407])

4. Mag nun auch die Lehre von dem reinen Subjekt des Erkennens im Vergleiche mit den Tatsachen des Seelenlebens gewaltige Überspannungen enthalten und außerdem mit Schopenhauers erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen in Widerstreit stehen, so ist sie doch hierdurch keineswegs kritisch zerrieben. Vielmehr ist sie in meinen Augen ein anziehender und kraftvoller Beleg dafür, daß sich die Philosophie der Anerkennung des unserem Ich innewohnenden Zuges nach einer überzeitlichen und überindividuellen Geistesbetätigung nicht entziehen kann. Unhaltbar ist es nur, einfach und geradezu die Umwandlung des zeitlichen und individuellen Bewußtseins in ein zeit- und individualitätsloses anzuordnen. Mit derartigen Geradlinigkeiten kommt man, wie sonst, so auch hier nicht aus. Sondern es wird nötig sein, zu untersuchen, inwieweit das zeitliche, endliche Einzelbewußtsein in der Richtung auf das Überzeitliche, Überindi-

viduelle, Überendliche hin streben könne, und auf Grundlage welcher psychologischer Mittel ihm dies möglich sei. Wir werden, gleich Schopenhauer, unser Ich nicht in lauter Zeitlichkeit und Einzelheit aufgehen lassen. Nur werden wir, anders als er, fragen, ob nicht schon in dem Tatbestande des gewöhnlichen Bewußtseins Triebe und Betätigungen vorhanden sind, welche die Richtung auf ein Überindividuelles und Überendliches in sich tragen. Keinesfalls werden wir mit Schopenhauer einen einfachen Schnitt machen und sagen: hier liegt das durchweg zeitliche und einzelne, dort das ewige und aller Einzelheit entrückte Bewußtsein.

So sehen wir: über Schopenhauers Pessimismus erhebt sich eine Philosophie der Erlösung. Es ist ein Weg eröffnet, der zu positivem Heile führt. Wir vermögen uns über die Gemeinheit, Unruhe und Qual des Willens hinaufzuschwingen und zum beglückten ewigen Spiegel der inneren Bedeutung der Welt zu werden. Und zugleich ist uns der romantische Charakter dieser Erlösungsphilosophie entgegengetreten. Übergangslos, plötzlich, wie ein Wunder steht das willensfreie, ewige Subjekt des Erkennens da. Es ist wie aus Geheimnis und mystischem Hintergrund herausgeboren. Vor allem aber trägt diese ganze Lehre darum romantisches Gepräge, weil das Intuitive bis ins Überschwengliche gesteigert erscheint. Das Erkennen der Ideen ist unmittelbare Einheit von Denken und Schauen, anschauender Verkehr mit dem Übersinnlichen in seherhafter Entrücktheit. Die Idee ist beides zugleich: durchaus übersinnlich, dem Raum wie der Zeit entrückt und doch „durchaus anschaulich“. Schopenhauer will zwar von intellektualer Anschauung nichts wissen; in Wahrheit aber ist das, was er als Ideenerkenntnis beschreibt, eine zu hohem Grade gesteigerte intellektuale Anschauung. So gehört Schopenhauer, mag er sich noch so sehr da-

gegen sträuben, zu den Romantikern der deutschen Philosophie. Zwar tritt bei ihm das Romantische in reinerer, maßvollerer und geordneterer Form auf als bei Schelling, Solger oder gar bei Novalis oder Friedrich Schlegel; aber darum bleibt er doch noch romantisch genug.[408]) Vergleicht man die Übersteigerungen Schopenhauers hinsichtlich der Willenslosigkeit mit den entsprechenden Darlegungen Schillers, so fällt in die Augen, um wieviel vorsichtiger und eingeschränkter bei Schiller von dem Gegensatze des künstlerischen Verhaltens zur Not und zum Kampfe des Lebens die Rede ist.

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

Das Genie.

1. In zwei Gestalten äußert sich das willensfreie Erkennen: als Philosophie und als Kunst. Werden die erkannten Ideen in Begriffen niedergelegt, so entspringt Philosophie; werden sie für die Anschauung dargestellt und mitgeteilt, so entsteht das Reich der Kunst.

So wenigstens verhält es sich prinzipiell bei Schopenhauer. Seine Darstellung wird freilich diesem Sachverhalte nicht immer gerecht. Oft spricht er an entscheidenden Stellen so, als ob die Kunst die alleinige Form der Ideenerkenntnis wäre. So erhebt er im ersten Bande des Hauptwerkes, nachdem er das Wesen der Ideen dargelegt hat, die Frage, welche Erkenntnisart die Ideen betrachte, und er antwortet: die Kunst. Und so handelt überhaupt das der Idee gewidmete dritte Buch im ersten Bande des Hauptwerkes nirgends ausdrücklich von der Philosophie als einer der Kunst vollkommen ebenbürtigen Form der Ideenerkenntnis, sondern immer nur von der Kunst. Und doch kann kein Zweifel sein, daß Schopenhauer selbst auch vom Philosophen das Schauen der Ideen als eine unentbehrliche Grundlage seiner Tätigkeit erwartet. Das philosophische und das künstlerische Genie entspringen aus derselben „Wurzel“: aus dem willensfreien Schauen der Ideen; nur daß der Philosoph fragt: „was ist das alles?“,

während der Künstler die Frage erhebt: „wie ist es eigentlich beschaffen?" Schopenhauer stellt sogar die Philosophie als den höchsten Grad der Ideenerkenntnis hin. Philosophie und Kunst sprechen zwar dieselbe Weisheit aus, aber jene tut es aktualiter und explicite, diese nur virtualiter und implicite; jene in der Weise deutlicher Begriffe, diese in der immer erst zu deutenden Form der Anschauung.[409]) Auch übt Schopenhauer ja selbst, indem er philosophiert, mit vollem Bewußtsein Ideenerkenntnis in reicher Fülle aus. Zudem wissen wir ja schon aus dem zehnten Abschnitte, daß er, nachdem ihm in seiner Jugend die Philosophie geradezu als eine Kunst gegolten hatte, sich dann zu der Überzeugung bekannte, daß die Philosophie zwischen Kunst und Wissenschaft in der Mitte stehe.[410]) Es ist eben so, wie ich zu Anfang dieses Abschnittes sagte: die Philosophie legt die erkannten Ideen in Begriffsform nieder.

Es wird sich auch nicht schwer sagen lassen, warum Schopenhauer es oft daran fehlen läßt, die Philosophie als eine der Kunst ebenbürtige Art des Ideenschauens zur Geltung zu bringen. Einmal besorgte er, sich damit zu sehr in die Nähe Schellings und seiner Vernunftanschauung zu stellen. Und dann lag ihm wohl daran, die Verwandtschaft der Philosophie mit der Wissenschaft entscheidend hervortreten zu lassen. Auch früher haben wir Schopenhauer von dieser Triebfeder stärker bestimmt gefunden, als er es seinen eigenen Überzeugungen nach sein durfte.[411])

2. Was nun das Vorkommen der willensfreien Erkenntnis betrifft, so urteilt Schopenhauer äußerst aristokratisch. Nur jene seltenen Geister, die den Namen Genie verdienen und auf deren einen Millionen gewöhnlicher Menschen kommen, vermögen sich wahrhaft zum Schauen der Ideen zu erheben. Das Wesen des Genius besteht in der überwiegenden Fähigkeit hierzu; Ideen-

erkenntnis und geniale Betrachtungsart sind dasselbe; der Genius ist jenes ewige Weltauge, das zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird.[412]) Damit wäre freilich dieser erlösende Vorgang zu einem nur den allerwenigsten Menschen gegönnten Ausnahme-Ereignis geworden. Glücklicherweise aber gibt es Annäherungen an die geniale Betrachtungsart, die nicht so selten sind. Es gibt Menschen, die, wenn auch nicht Genie, so doch von genialer Stimmung erfüllt oder gar bis zur Genialität begeistert sind. Die Werke des Genius sind es, die auch die ursprünglich nicht geniale Erkenntniskraft bis in die Nähe des Genies zu erhöhen vermögen. Ja Schopenhauer gibt zu, daß die Kunstwerke auch in Menschen ohne künstlerische Schaffenskraft und von schwächerer Empfänglichkeit etwas von jener willensfreien Erkenntnis erwecken können. Freilich urteilt er nicht immer gleich günstig: zuweilen schien es ihm, daß in allen Menschen etwas von dem Vermögen der Ideenerkenntnis vorhanden sei; denn es sei doch wohl jeder Mensch irgend eines ästhetischen Wohlgefallens fähig; zu diesem aber gehöre interesseloses, willensfreies Anschauen. Andere Male dagegen ist er der Ansicht, daß die meisten Menschen gar keiner anderen als der gewöhnlichen, dem Willen dienstbaren Erkenntnis fähig seien. Jedenfalls hat er willensfreies Erkennen, wenn auch nicht von der Kraft und Reinheit wie im Genie, in reichem Maße unterhalb der Stufe des Genies angenommen und damit auch den gewöhnlicheren Menschen die Möglichkeit der künstlerischen Selbsterlösung eröffnet.[413])

Schopenhauers Äußerungen über das Genie gehören zu den Abschnitten in seinen Werken, die sich durch ihre groß gezeichneten Züge und kühnen Farbentiefen fesselnd hervorheben. Sie bilden, indem sie unerbittliche Geschlossenheit und reiche Fülle des Beobachteten und Erlebten verbinden, so recht das äußerste Gegenteil zu der zerfahrenen, notizenmäßigen und wüsten Art, mit

der Lombroso in seinem bekannten Buche das Genie behandelt. Auch ist Schopenhauer nicht etwa wie moderne Psychologen bemüht, die Eigenart des Genies auf durchaus klare und möglichst wenig überraschende Abweichungen von den gewöhnlichen seelischen Verhältnissen zurückzuführen. Ihm steht das Genie als ein ungeheuer Überragendes, als ein Geheimnis und Wunder, als ein metaphysischer Wurf der Natur vor Augen. Und ich meine: seine Betrachtungen über das Genie haben hiervon, auch vom Standpunkte der Richtigkeit aus genommen, mehr Förderung als Nachteil erfahren. Trotz aller Übersteigerungen und trotz des Mangels genauerer Psychologie behandelt Schopenhauer das Genie in entscheidenden Stücken mit wahrhaft erleuchtendem Verständnis.

Sicherlich ist auch mancher lediglich subjektive Zug, manches der eigenen Individualität Entnommene und ungerechtfertigter Weise Verallgemeinerte in das Bild, das er vom Genie entwirft, mit eingeflossen. Doch glaube ich nicht, daß die subjektiven, nur Schopenhauerischen Züge daran sonderlich störend hervortreten. Man muß bedenken, daß er, abgesehen von Goethe, dem er persönlich nahe getreten war, mit einer Fülle genialer Geister, von Plato angefangen bis zu Byron und Jean Paul herab, beständigen verständnistiefen Umgang pflog. So hatte er genug Gelegenheit und Erfahrungsstoff, um sich in das Eigentümliche des Genies mit Erfolg zu vertiefen.

3. Die grundlegende Eigentümlichkeit des Genies ist schon durch das im vorigen Abschnitt Gesagte bezeichnet. Das Regewerden des Genius besteht überall in der Erhebung zum Schauen der Ideen. Daher ist das Genie von der Wurzel des Willens zeitweilig abgelöst, vom Dienste des Willens zeitweilig losgesprochen. So lange es, sei es künstlerisch oder philosophisch, schafft,

läßt es sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, seine Persönlichkeit ganz aus den Augen. Fragt man aber Schopenhauer nach der psychologischen Ursache dieser seltenen Erscheinung, so antwortet er, daß sich das Genie durch ein ungeheures, naturwidriges Übermaß des Intellektes kennzeichnet. Das Genie ist ein monstrum per excessum. Der Überschuß von Erkenntniskraft macht es ihm möglich, sich vom Willen loszureißen. So ist es also „eine ganz abnorme Begebenheit“, worin Kunst, Dichtung, Philosophie ihren Ursprung haben.

Zeichnet sich nun aber auch das Genie durch das willensfreie Erkennen aus, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß ihm ein schwaches Wollen eigentümlich sei. Vielmehr ist der geniale Mensch nur als ungewöhnlich energische Willenserscheinung möglich. „Ein phlegmatisches Genie ist undenkbar.“ Genie ist durch ein leidenschaftliches Temperament, durch Heftigkeit des Willens und Charakters bedingt. Physiologisch stellt sich dies darin dar, daß zu ungewöhnlich großer Gehirntätigkeit ein energischer Herzschlag nötig ist. Etwas anderes ist Festigkeit des Charakters, Entschlossenheit des Willens, Tatkraft. Der Entwicklung dieser Eigenschaften ist das ungeheure Überwiegen des Intellektes geradezu hinderlich.

Stellt sich nun Schopenhauer das Schaffen des Genies vor, so tritt ihm eine höchst zusammengesetzte Verfassung des Bewußtseins vor Augen. Der Schoß für geniale Werke besteht in überspannten Stimmungen, in träumerischer Versunkenheit, die mit leidenschaftlicher Aufregung wechselt. Mit diesem wogenden dunklen Untergrunde aber verknüpft sich ein sonnig helles Walten der oberen Mächte: das Genie ist, indem es schafft, ein „ausgezeichnet klares Bewußtsein“ von den Dingen und dem eigenen Selbst. Schopenhauer schreibt dem Genie Besonnenheit zu und versteht darunter das von allen Trübungen und Beunruhigungen des Wollens ungestörte,

rein abspiegelnde Schauen in das Herz der Dinge. Dieses Schauen aber ist nicht nur auf das Gegenwärtige gerichtet, sondern mit Hilfe der Phantasie erweitert sich sein Gesichtskreis weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung. Ungewöhnliche Stärke der Phantasie ist „Begleiterin, ja Bedingung der Genialität". Der Genius vermag aus dem Wenigen, was er erlebt hat, alles Übrige zu gestalten und „so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorüber gehen zu lassen". Reflexion und Vernunft dagegen haben an dem ursprünglichen Entstehen der Werke des Genies keinen Anteil. Besonders die Musik läßt das geniale Schaffen rein hervortreten. Sie zeigt, wie fern es von aller Reflexion und bewußten Absichtlichkeit liegt. Das geniale Schaffen ist „Inspiration". So ist das Schaffen des Genies einerseits höchst bewußt; auf der anderen Seite aber wegen seiner Unabsichtlickeit instinktiv und unbewußt. Übrigens hatte auf die Macht des Unbewußten im Genie bereits Jean Paul, den Schopenhauer selbst als einen Vorarbeiter in der Auffassung des Genies bezeichnet, mit solcher Stärke hingewiesen, daß man sich über das bei Schopenhauer nur nebenher vorkommende Betonen dieses ausschlaggebenden Grundzuges im Genie fast wundern muß.[414]) Auch ist das geniale Schaffen dem Geschlechtstriebe zu vergleichen: durch einen unwiderstehlichen Instinkt wird das Genie getrieben, ohne jede Rücksicht auf sein eigenes Ich sich in dauernden, für die Gattung der Menschheit vorhandenen Werken auszusprechen.

So sind die Werke des Genies der reine Ertrag, die Blüte seines Daseins. Nicht im Ruhm, sondern in der Zeugung unsterblicher Kinder besteht sein Glück. Die Menschheit sieht zu diesen portenta, zu diesen wahrhaft Edlen der Welt empor, Erleuchtung und Errettung erwartend. Die genialen Geister sind „die Leuchttürme der Menschheit, ohne welche diese sich in das grenzenlose Meer der entsetzlichsten Irrtümer und der Verwil-

derung verlieren würde".[415]) So bedeuten also in dem wüsten Strudel des Weltwillens die genialen Menschen beglückende und heilbringende Mächte. Das Dasein des Genies kann, so weit dies überhaupt innerhalb der pessimistischen Welt Schopenhauers möglich ist, als eine Art Rechtfertigung dieser Welt angesehen werden. Und da das wahre Genie eine äußerst seltene Erscheinung ist, so darf man bei Schopenhauer von einer aristokratisch-individualistischen Erlösungsphilosophie sprechen. An den hier und da einmal im Laufe der Jahrhunderte auftauchenden Übermenschen hängt das Heil der Menschheit. Und um so individualistischer ist diese Anschauung, als Schopenhauer diese seltenen Individuen nicht im mindesten als Erzeugnisse des Zeitgeistes, als Ergebnisse der Umwelt aufzufassen geneigt ist. Gleichsam geschichtslos treten sie in das Dasein. Schopenhauer bildet hierin den äußersten Gegensatz zu Taine.

4. Um Schopenhauers Vorstellung vom Genie in allen Hauptzügen vor Augen zu haben, muß man zu dem Dargelegten noch das, was er über das Verhältnis des Genies zu Leben und Glück sagt, hinzufügen. Hierin zeigt sich besonders deutlich, wie sehr ihm mit der überragenden Größe des Genies Zwiespalt und Leid verknüpft zu sein scheint.

Das Genie führt auf der einen Seite neben seinem persönlichen Leben noch ein zweites, höheres, rein intellektuelles Dasein und ist so dem schalen und leeren gewöhnlichen Dasein entrückt. Und immer mehr rundet sich jenes höhere Leben des Genies zum vollendeten Kunstwerk.[416]) Auf der anderen Seite aber bleibt das Genie doch zugleich dem gewöhnlichen Leben verhaftet. Und da kommen denn böse Nachteile zum Vorschein. Genialität ist eine schlechte Ausstattung für das praktische Leben, sie steht der Fähigkeit zum Wirken, insbesondere zum politischen, geradezu entgegen. Ja, der

Geniale ist in seinem Betragen bisweilen einem Wahnsinnigen ähnlich; wie sich Schopenhauern denn überhaupt die nahe Verwandtschaft zwischen Genie und Wahnsinn aufgedrängt hat. Er liebt es, in dieser Hinsicht an Goethes Tasso zu erinnern. Schon diese Unbrauchbarkeit für das Leben ist eine schlimme Bedingung für das Wohlergehen des Genies. Doch noch in innerlicherer Weise darf von Angelegtheit des außerordentlichen Geistes auf unselige Gemütszustände die Rede sein. Schopenhauer weist oft auf die allzu leichte Reizbarkeit des Genies hin, auf seine Überempfindlichkeit und die damit zusammenhängende Neigung zu wechselnden und extremen Stimmungen und zu heftigen und unvernünftigen Leidenschaften. Hierdurch entstehen dem Genie nicht nur unmittelbar Gefühle quälender Art; sondern es kommt noch dazu, daß Sorgen und Leidenschaften auch die freie Tätigkeit des Genius lähmen, ihn in Fesseln schlagen und ihm so auch auf diesem mittelbaren Wege Schmerzen bereiten.[417]) So treten dem hohen Glück, das ihm im Schaffen seiner Werke und überhaupt durch jenes rein intellektuelle Leben zu teil wird, unzählige große und kleine Feinde, unzählige untergrabende Stimmungen entgegen. Auch ist zu bedenken, daß das Genie wegen seiner ungeheueren Überlegenheit zumeist einsam und ungesellig durch das Leben schreitet. Es ist „verdammt, in einer öden Welt zu leben“. Im Umgange mit anderen steckt der vorzüglichste Teil seines Wesens unter einer Nebelkappe. Nimmt man dann noch die Verschwörung der Mittelmäßigkeit und des Neides gegen alles Große und Echte und die Leiden hinzu, die den überragenden Menschen aus dieser Kamerad- und Gevatterschaft der neidischen Alltagsköpfe erwachsen[418]), so steht uns das Genie, wie es bei Schopenhauer erscheint, und wie es wohl auch in der Hauptsache meistenteils tatsächlich ist, als ein selig-unseliges Wesen vor Augen. Von seiner hohen Stirn und seinem klaren,

schauenden Blick sieht Schopenhauer große, überirdische Heiterkeit strahlen, aber über den übrigen Gesichtszügen, besonders dem Munde, Melancholie schweben.[419]) Doch ist nicht zu vergessen, daß die Leiden dem Genie zum Heile gereichen. „Das Leiden ist Bedingung zur Wirksamkeit des Genius.“ Shakespeare und Goethe hätten nicht gedichtet, Plato und Kant nicht philosophiert, wenn sie an der wirklichen Welt Befriedigung gefunden hätten.[420]) So tritt uns die Teleologie des Leidens, die uns bei der Lehre von der Willensverneinung in noch bedeutsamerer Weise begegnen wird, schon hier entgegen.

5. So sehr auch Schelling, Friedrich Schlegel, Jean Paul, Carlyle, Nietzsche in ihren Anschauungen von Wesen und Bedeutung des Genies auseinandergehen, bei ihnen allen gehört das Genie zu den im Mittelpunkte stehenden Begriffen der Weltanschauung. Zu diesen Denkern gesellt sich in nachdrücklichster Weise Schopenhauer. Und schon in seiner Jugend gab er dem Genie entscheidende Bedeutung. Ja die Aufzeichnungen aus der Zeit um 1814 verdienen besondere Aufmerksamkeit. Er hat sich in jener Zeit viel mit dem Verhältnis von Genie und Tugend beschäftigt. Er findet, daß das Genie auf der einen Seite mit der Tugend Verwandtschaft hat: das reine, unegoistische Erkennen ist dem Genie mit dem Heiligen gemeinsam. Auf der anderen Seite aber ist das Genie über das Moralische hinaus. Schopenhauer stellt es, wie man mit einem jetzt so viel gebrauchten Ausdruck sagen könnte, „jenseits von Gut und Böse“. Das Genie ist „kein bloß moralisches Wesen“. Es durchschaut das Spiel des Lebens: darum drücken die Sünden sein Gewissen weniger als das des gewöhnlichen Menschen. Die wohlgenutzte Stunde des Genies bringt Jahrhunderten Früchte. Für den „Träger des Intellekts einer Welt und mehrerer Jahrhunderte“ können

aber die moralischen Regeln, die für die gewöhnlichen Menschen verbindlich sind, nicht gelten. Übrigens ist das Genie seiner Natur nach eigentlicher Bosheit unfähig.[421])

Ich sage nun keineswegs, daß sich Schopenhauer nur in den Jahren vor Veröffentlichung seines Hauptwerkes mit diesen bedeutsamen Gedanken über die übermoralische Natur des Genies getragen hat. Auch einige späterer Zeit entstammende Aufzeichnungen sprechen sich in dieser Richtung aus. Dagegen hat er in seinen veröffentlichten Schriften diese Seite des Genies nicht hervortreten lassen. Er hielt seine Gedanken hierüber vielleicht nicht für ausgereift genug.

6. Hier mag auch der Gestalt gedacht werden, in der uns die Lehre von dem genialen, reinen Subjekt des Erkennens in Schopenhauers Jugend begegnet. Überaus häufig und immer mit erhöhtem Tone spricht er in der Zeit vor 1815 von dem besseren Bewußtsein. Wir haben etwas in uns, was über Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, über Subjekt und Objekt weit hinausliegt. Die Vernunft mit ihren Begriffen und Zusammenfassungen, mit ihren Regeln und Grundsätzen bleibt tief unten. Der Jammer der begrenzten, bedingten, endlichen, trüglichen Begriffe reicht nicht in die Höhe des übervernünftigen Bewußtseins. Mit diesem werden wir des Ewigen, Unbedingten, Wesentlichen unmittelbar inne, „teilhaftig des Friedens Gottes“. Das bessere Bewußtsein ist unser Trost in dieser Zeitlichkeit mit ihrem „Reißen, Laufen, Hadern und Toben“, unsere „Zuflucht aus dem Drangsal der Welt“. Vor allem unterscheidet sich das bessere Bewußtsein von der späteren Ideenerkenntnis durch den Zug der Sehnsucht, der Namenlosigkeit, des dunklen Geheimnisses; das Romantische also tritt noch ausgeprägter an ihm hervor. In unserem besseren Bewußtsein sind wir nicht mehr Individuen,

sondern Werkzeuge eines Unnennbaren. In ihm äußert sich unsere Sehnsucht nach der Befreiung von der Scheidung in Subjekt und Objekt, nach Erlösung von allen Begrenzungen und Trennungen. Es ist dasselbe, was die Schwärmer Erleuchtung von oben genannt haben. Er geht so weit, zu sagen, daß wir in unserem besseren Bewußtsein nicht vom Absoluten wissen, sondern das Absolute selbst sind. Das bessere Bewußtsein liegt also über alles Wissen hinaus. Daher läßt sich vom besseren Bewußtsein nur negativ sprechen. Ein weiterer Unterschied von der späteren Auffassung besteht darin, daß, während für Schopenhauer das willenslose Erkennen der Ideen später nur als Erzeuger von Kunst und Philosophie gilt, und Tugend und Heiligkeit einen hiervon deutlich abgetrennten Ursprung erhalten, das bessere Bewußtsein als die gemeinsame Geburtsstätte des Genies und des Heiligen gefeiert wird. Hier gehen künstlerische, philosophische und asketische Erlösung noch in dunkle Einheit zusammen. Man fühlt die wonnevollen Augenblicke mit, die der mystisch erregte jugendliche Schopenhauer genoß, wenn man die ergreifenden Äußerungen über das bessere Bewußtsein liest.[422])

Haym hat Recht, wenn er auf die nahe Verwandtschaft dieser Äußerungen Schopenhauers über das bessere Bewußtsein mit dem Geiste der Philosophie Jacobis hinweist.[423]) Und geht nicht durch die ganze Überschwenglichkeitsphilosophie der deutschen Kraftgeniezeit die Sehnsucht, sich den Fesseln der engen und dürren Verstandesbegriffe zu entreißen und durch ein namenloses, geheimnisvolles Etwas in uns einer höheren, erlösenden Welt mit eins teilhaft zu werden! Was Jacobi in Allwill und Woldemar verkündet, das tönt uns auch aus dem Faust und Werther des jungen Goethe, in anderen Formen wieder aus dem jungen Herder und jungen Schiller, in freilich sehr veränderter Tonart aus Heinses Ardinghello entgegen. Wie der reife Scho-

penhauer mit der deutschen Romantik, so hängt der jugendliche Schopenhauer durch seine Lehre vom besseren Bewußtsein, sachlich wenigstens, mit Stimmungen des deutschen Sturmes und Dranges zusammen.

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

Schopenhauers Ästhetik.

1. Ich habe nicht die Absicht, Schopenhauers Ästhetik ausführlich darzulegen. Ihre unmittelbaren Grundlagen sind in dem Vorhergehenden gegeben: besonders in den Sätzen über das willensfreie Erkennen der Ideen und über das Genie. Ich will lediglich in Anknüpfung hieran und in freiem Überblick über Schopenhauers mannigfaltige Ausführungen die charakteristischen Züge seiner Ästhetik bezeichnen und außerdem nur einiges besonders Bedeutsame aus seinen Einzeldarlegungen herausheben.

Ihre Weihe erhält seine Ästhetik durch das erlösende Ziel, das sie der Kunst gibt. Sie befreit den Schaffenden wie den Betrachtenden von der Schwere des Erdendaseins, vom Willen und seinen Qualen. Schon in seiner Jugend — 1813 — erschien ihm die Kunst als von diesem auf pessimistischer Grundlage ruhenden Erlösungszauber erfüllt.[424]) Und diesem Glauben an die Kunst ist er sein ganzes Leben lang treu geblieben. In dem zweiten Bande der Parerga preist er noch gerade so entschieden wie in seiner Jugend das Ideenoffenbarende und das alles Leiden, ja selbst die Möglichkeit des Leidens Wegnehmende der Kunst. Es ist dasselbe überschwengliche Aufblicken zur Kunst, wie wir es besonders bei den deutschen romantischen Philo-

sophen und Dichtern finden. Neben den schon oft genannten Romantikern kann auch an den jungen Tieck erinnert werden: in den Phantasien über die Kunst, ebenso in Sternbalds Wanderungen findet man die erlösende Macht der Kunst gepriesen. Und wie oft widmet nicht Jean Paul — man denke nur an den herrlichen Aufsatz über die natürliche Magie der Einbildungskraft — dem Erlösenden der Phantasie, der Dichtung, der Musik und der Kunst überhaupt erhabene Worte! Von dieser erlösenden Bedeutung der Kunst bei Schopenhauer war schon in den beiden vorangehenden Abschnitten reichlich die Rede.

2. Wie Schelling, Solger, Hegel und heute Hartmann, ist Schopenhauer metaphysischer Gehalts-Ästhetiker. Die Kunst ist ihm in allen ihren Gestaltungen anschauliche Mitteilung der aufgefaßten Ideen. Unzählige Male weist er auf die Ideen als den Sinn und Mittelpunkt aller künstlerischen Darstellung hin. In der Baukunst offenbaren sich die Ideen der Starrheit und Schwere und in hinzutretender Weise auch die Idee des Lichtes, also Ideen der unorganischen Natur. Die bildenden Künste, vor allem aber die Dichtkunst und in ihr wieder zumeist das Drama, sind berufen, anschaulich zu zeigen, was das Wesen und Dasein des Menschen sei. Die Musik aber ist die umfassendste Kunst: in ihr bringen sich alle Naturreiche und besonders vernehmlich die menschlichen Willenserscheinungen zu unmittelbarem Ausdruck. Die Musik zieht das Herz der gesamten Welt ans Licht, sie eröffnet unserem Gefühl alle wesentlichen Entzweiungen und Versöhnungen, alles Gewirre und alle Eintracht des Weltlebens. In Anbetracht dieser metaphysischen Haltung ist es begreiflich, daß ein empiristischer Kritiker, wie Ribot, Schopenhauers Ästhetik einem metaphysischen Romane ähnlich findet.[425]) Anderseits ist es begreiflich, daß opti-

mistische Metaphysiker durch seine Ästhetik wenigstens einigermaßen mit seiner Philosophie ausgesöhnt werden.

Näher charakterisiert sich Schopenhauers Gehaltsästhetik durch eine gewisse Zweideutigkeit. Nicht nur der Ursprung der Kunst besteht in der Erkenntnis der Ideen; sondern es ist ihr Zweck, durch Anschauung die Erkenntnis der Ideen anzuregen.[426]) Nun aber sind die Ideen doch außer Raum und Zeit, das künstlerische Betrachten müßte also darin enden, daß wir uns von dem Einzeldinge, als welches sich das Kunstwerk darstellt, losreißen und uns zu der unräumlichen, unzeitlichen, unsinnlichen Idee emporschwingen. Das künstlerische Betrachten würde also in völliger Anschauungsflucht gipfeln. Auf der anderen Seite aber legt Schopenhauer auf die anschauliche Natur des ästhetischen Betrachtens größten Nachdruck. Die Idee tritt in den Gestalten der Kunst durchaus anschaulich hervor. Schopenhauer hätte zwischen der unsinnlichen Idee an sich und der ästhetischen Idee, die in der sinnlichen Erscheinung verleiblicht hervortritt, unterscheiden müssen. Hartmann hat mit Recht darauf hingewiesen, daß es in diesem Punkte bei Schopenhauer an klarem Auseinanderhalten fehlt.[427]) Man wird Schopenhauers eigentliche, freilich nicht deutlich ausgedrückte Meinung so wiedergeben können, daß sich mit der Anschauung der sinnlichen Offenbarung der Idee in dem Kunstwerk zugleich die mystische Erschauung der unsinnlichen Idee selber als ahnungsartiger Hintergrund verbinde. Auch muß man bedenken, daß für Schopenhauer seine eigene Ausdrucksweise, der gemäß die Ideen als solche anschaulich sind, irreführend wirkte. Er hebt mit starken Worten hervor, daß die Ideen bei ihm, wie bei Plato, „durchaus anschaulich“ seien. Man könne, so meint er sogar, das Wort „Idee“ durch „Anschaulichkeit“ oder „Sichtbarkeit“ übersetzen.[428]) Damit ist natürlich nur die geistige, mystische Anschauung gemeint. Im Zusammenhange der

Ästhetik jedoch verwandelt sich ihm diese unsinnliche Anschauung unwillkürlich in die gewöhnliche sinnliche.

3. Man darf Schopenhauer, auch abgesehen von der metaphysischen Art, in der er durchweg den Gehalt auffaßt, zu den übertriebenen Vertretern der Gehaltsästhetik rechnen. Wie bei Schelling, Solger, Hegel, kommt auch bei ihm die künstlerische Form nicht zu ihrem vollen Recht. Er lenkt sein Augenmerk nicht genügend auf das Heraustreten des Gehaltes in die Form, auf die verschiedenen möglichen Weisen, in denen dies geschehen kann, und auf die hierdurch bedingte mannigfaltige Beschaffenheit der künstlerischen Form. Diese Vernachlässigung der Form hängt damit zusammen, daß er den Gehalt der Kunst viel zu ausschließlich in die großen Weltmächte und in das grundlegende Wesen des Menschen setzt und viel zu wenig an die flüchtigen Gefühle und wehenden Stimmungen denkt, die doch zum ästhetischen Gehalte wesentlich gehören. So kommt es, daß er das Regelmäßige und Unregelmäßige, Einheitliche und Zerrissene, Weiche und Schroffe, Ruhige und Belebte an der Form und die zahlreichen anderen Formunterschiede in sein ästhetisches System nicht recht einzugliedern weiß. Denn von der Gehaltsästhetik können diese Formunterschiede nur dann gewürdigt werden, wenn zum Gehalte auch die Welt der Stimmungen mit ihren unzähligen Feinheiten, Färbungen, Abbiegungen, Mischungen gerechnet wird. Darum widerfährt es Schopenhauer, daß bei ihm neben den Ideen unvermittelt und überraschend — man weiß nicht, mit welchem Rechte und mit welcher Tragweite — auch noch die Form als solche mit dem Anspruch eines erklärenden ästhetischen Prinzips auftaucht. So läßt er z. B. in der Baukunst neben den Ideen plötzlich noch einen formalen Maßstab erscheinen: die Forderung der Regelmäßigkeit, Faßlichkeit, der leichten Übersehbar-

keit und Symmetrie. Und ähnlich ist es bei Betrachtung der bildenden Künste. Auch hier müßte er die ganze künstlerische Form von dem Grunde der Ideen her erklären. Statt dessen aber führt er eine von den Ideen unabhängige und „für sich gehende Schönheit“ ein und rechnet hierzu die Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppierung, die günstige Verteilung des Lichtes und Schattens und den Ton des ganzen Bildes.[429])

4. Hiermit hängt dann auch zusammen, daß Schopenhauer das unwillkürlich anthropomorphisierende Verhalten, das doch ein wesentliches Bestandstück in dem Betrachten der ganzen untermenschlichen Natur bildet, nicht kennt. Ihm sind Berg und Meer, Wald und Wiese, Blume und Vogel nur insofern schön, als in ihnen die entsprechenden Ideen des Naturlebens ungehemmt und vollentwickelt zum Ausdruck kommen. Es liegt ihm ferne, daran zu denken, daß wir die Naturgestalten unwillkürlich durch menschenähnliche Stimmungen und Gefühle beseelen und ihnen erst durch diese symbolisierende Beseelung ihren künstlerischen Wert geben. In der ästhetischen Würdigung der gesamten untermenschlichen Natur ist er durchaus Objektivist. Sein Sinn und Blick ist zu sehr dem Großen, Bleibenden, Ewigen zugewandt, als daß er die intimen Einfühlungen, die nach dunkel anklingenden Analogien erfolgen, und ihre Bedeutung für das ästhetische Gepräge der untermenschlichen Naturgestalten sonderlich beachtete. Dieser Mangel an intimer Steigerung ins analog Menschliche hinein kennzeichnet nicht nur seine Betrachtungen über landschaftliche Schönheit, sondern auch über Baukunst und einigermaßen auch diejenigen über die Tonkunst. In Wahrheit werden uns die Bauwerke in ihrem Aufbau, in ihren großen und feinen Gliederungen nur dadurch ästhetisch vertraut, daß sie menschenähnliche

Regungen und Strebungen in ihrem Für- und Widereinander zu verkörpern scheinen. Für Schopenhauer dagegen sprechen die Bauwerke nur den mannigfaltigen Kampf der Ideen der Schwere und der Starrheit — in Verbindung mit dem Offenbarwerden der Idee des Lichtes — aus. In dieser erhabenen Ferne und verschlossenen Größe bleiben ihm die Bauwerke stehen. Von der Tonkunst wird noch weiterhin die Rede sein.

Mit Rücksicht auf die ungenügende Behandlung der Stimmungsseite der Kunst könnte man von Schopenhauers Ästhetik, die in ihren Grundlagen genug und übergenug romantisch ist, sagen, daß sie zu wenig Romantik in sich enthält. Ihm steht das reine und durchsichtige Hervortreten der großen Idee obenan. Darum hat er auch mehr Liebe und Verständnis für die Vertreter des klassischen Ideals als für die romantischen Künstler.[430]) Übrigens beweist die hohe Stellung, die er Dichtern wie Byron, Jean Paul und Tieck, ja auch Heinrich Heine[431]) gibt, daß er sich auch der romantischen Dichtung keineswegs verschlossen hat.

Diese Unterschätzung der Stimmung hängt auch damit zusammen, daß er das ästhetische Verhalten zu sehr als ein Erkennen auffaßt. Immer und immer wieder kommt er darauf zurück, daß man, um in die Kunst einzutreten, zum „reinen Subjekt des Erkennens“ werden müsse. Es gelte, die Ideen mit willenslosem Erkennen anzuschauen. Ja er behauptet geradezu, daß die Kunst ihren Zweck darin habe, die Erkenntnis der Ideen zu „erleichtern“. Bezeichnend ist es auch, daß er zu sagen liebt, es wolle uns der Dichter, insbesondere der Dramatiker, „an einem Beispiel zeigen“, was das Leben und die Welt sei. Schopenhauers Ästhetik hat daher etwas einseitig Intellektualistisches an sich. Was die moderne Ästhetik „Einfühlung“ nennt, liegt ihr völlig fern. Hierin war ein Ästhetiker wie Herder bereits viel weiter. Doch ist anderseits nicht zu vergessen,

daß der Intellektualismus bei Schopenhauer dadurch gemildert wird, daß er das reine willenslose Erkennen durchweg als anschauend auffaßt.[432])

5. Wollte ich Schopenhauers Ästhetik noch genauer kennzeichnen, so müßte ich hervorheben, daß von ihr, wiewohl sie dem Genie so hervorragende Bedeutung zuspricht, doch das künstlerische Schaffen nur spärlich behandelt wird, dagegen das künstlerische Betrachten im Vordergrunde ihres Interesses steht. Gehören doch zur Charakterisierung des ästhetischen Betrachtens alle jene grundlegenden Sätze vom reinen willensfreien Erkennen. Ferner müßte auf die Überspannung der Willenslosigkeit eingegangen werden. Ich habe anderswo darzulegen versucht, was der richtige und wertvolle Kern in der von Kant, Schiller und Schopenhauer vertretenen Willenslosigkeit sei. Mag auch von der unbedingten Ausmerzung des Willens manches in Abzug gebracht werden müssen, so ist mir doch nicht zweifelhaft, daß das ästhetische Verhalten zu allem auf das Handeln gespannten Wollen, zu allem Verwirklichenwollen in ausschließendem Gegensatze steht.[433]) Sodann wäre auch darauf hinzuweisen, daß Schopenhauer die Phantasie nicht zu vollem Rechte kommen läßt.[434])

Ein anderes Stück in seiner Ästhetik wurde schon im Zusammenhang mit seinem Pessimismus (im sechzehnten Abschnitt) und mit seiner Lehre vom Genie (im vorangehenden Abschnitt) berührt. Mit dem Preise nämlich, den er dem ästhetischen Genuß widmet, kommt er infolge seiner Aufstellungen über Befriedigung und Schmerz in schlimmes Gedränge. Folgerichtigerweise müßte er auch die Lust beim Betrachten des Schönen und der Kunst und das Glück des Genies beim künstlerischen Schaffen für gänzlich bestandlos, nichtig und unwirklich erklären. So aber spricht er tatsächlich nicht. Vielmehr feiert er die Lust angesichts der Kunst

als ein tiefes, ruhiges Glück, als unaussprechliches Wohlgefallen, als Seligkeit, als Entzückung und Entrückung. Man fühlt beim Lesen solcher Stellen, daß er nur seine eigene Erfahrung schildert, wenn er den Gemütszustand beim Genießen der Kunst als „durchaus beglückend" preist. Allerdings sucht er nun auch die Übereinstimmung mit seiner pessimistischen Lehre herzustellen. Dies geschieht dadurch, daß er die von ihm selbst als höchst positiv geschilderte Seligkeit doch wieder zu bloßer „Schmerzlosigkeit" herabzudrücken bemüht ist.[435])

Von den besonderen ästhetischen Lehren Schopenhauers will ich nur zwei betrachten: die über das Trauerspiel und über die Tonkunst von ihm aufgestellten Ansichten.

6. Wenn die Dichtkunst überhaupt uns zeigen soll, was das Leben und die Welt sei, so tut dies das Trauerspiel, dieser „Gipfel der Dichtkunst", in der wahrhaftesten Weise. Denn hier tritt der pessimistische Charakter und Sinn alles Menschlichen erschreckend zu Tage. Das Trauerspiel ist die Darstellung der schrecklichen Seiten des Lebens; der Jammer der Menschheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und Irrtums, der Fall des Gerechten, der Triumph des Bösen werden uns vorgeführt. Im Trauerspiel tritt der Widerstreit des Willens mit sich selbst in vollständigster Entfaltung hervor. Auf diese Weise lenkt uns das Trauerspiel zur Entsagung, zur Willensverneinung, zu dem Glauben, daß das Leben ein schwerer Traum sei, und daß es noch ein ganz andersartiges, wenn auch unfaßbares Dasein geben müsse. Der volle Sinn dieser letzten Worte wird erst in einem späteren Abschnitte deutlich werden. Soviel ist aber schon hier klar: das Erhebende, das dem Schicksal der tragischen Gestalten doch niemals gänzlich fehlen darf, kommt bei Schopenhauer nicht zu seinem Rechte.

Er bildet den relativ berechtigten äußersten Gegensatz zu jenen zahlreichen Philosophen, die den Schwerpunkt des Tragischen in die Versöhnung des Gemütes mit dieser Welt setzen. Die Grundstimmung des Tragischen ist pessimistischer Art, und diese Wahrheit gelangt bei Schopenhauer, wenn auch übersteigert, zum Ausdruck. Schon in seiner Jugend — 1813 — sah er in dem Trauerspiel „den wahren Gegensatz aller Philisterei". Die poetische Gerechtigkeit sei von Philistern erfunden, „damit die Tugend doch wenigstens zuletzt etwas nütze".[436])

Wie kann nun aber die Darstellung der schrecklichen Seiten des Lebens uns ein hoher Genuß sein? Schopenhauer selbst hält sich diese Frage entgegen. Die Antwort auf sie liegt in der Unterscheidung, die er zwischen dem Schönen und Erhabenen macht. Seine grundlegenden Sätze über die Kunst passen im Grunde nur auf das Schöne. Erst nachträglich führt er das Erhabene als eine eigentümliche Abänderung in den von ihm gelegten ästhetischen Grundlagen ein. Das Schöne ist, genau entsprechend dieser Grundlegung, dort vorhanden, wo die Darstellung der Ideen unmittelbar und geradezu das selige Anschauen des willenslosen Subjektes zur Folge hat. Im Erhabenen ist es anders: hier stehen die dargestellten Gegenstände, etwa öde Felsen, empörte Naturkräfte, zu unserem Willen in einem feindseligen Verhältnis, gerade hierdurch aber bringen sie uns dazu, uns bewußt und gewaltsam von unserem Willen loszureißen, uns über ihn zu erheben und so zum reinen, willenslosen Subjekt des Betrachtens zu werden. Dem Schönen gegenüber gewinnt das willenslose Anschauen ohne Kampf die Oberhand; beim Erhabenen dagegen wird dieses Anschauen erst gewonnen auf dem Umwege gewaltsamen Sichlosreißens vom Willen.[437]) Jetzt wird deutlich, wie Schopenhauer den Genuß am Trauerspiel erklärlich zu machen

vermag. Die Darstellung des Jammers und der Bosheit der Menschheit wirkt auf den Zuschauer als Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben. Dem Zuschauer geht die Erkenntnis auf, daß Leben und Welt kein wahres Genügen gewähren können und unserer Anhänglichkeit nicht wert seien, daß „das Leben ein schwerer Traum sei". So gehört also die Wirkung des Trauerspiels in das Erhabene: auf dem Umweg von Kampf und Losreißung gelangen wir zum willensfreien Anschauen der Welt.[438])

7. Der Tonkunst weist Schopenhauer den höchsten Rang unter den Künsten an; ja sie nimmt eine Ausnahmestellung ein. Sie ist nicht, wie die übrigen Künste, das Abbild der Ideen, sondern Abbild des Willens selbst; die übrigen Künste reden nur vom Schatten, sie aber kündet das Wesen. Sie ist die einzige metaphysische Kunst. In ihr kommt der innerste, aller Gestaltung vorhergehende Kern, gleichsam das Herz der Dinge zur Darstellung. Und sie stellt dies nicht etwa in Form von Begriffen, aber auch nicht in Einzelanschauungen dar; sondern ihre Sprache ist beides zugleich: allgemein und doch durchgängig deutlich und unmittelbar verständlich. Eine Symphonie Beethovens ist ein treues und vollkommenes Abbild des Wesens der Welt als einer Verbindung von heftigstem Kampf und schönster Eintracht und ebendamit zugleich ein Abbild aller menschlichen Affekte und Leidenschaften. Musik und Philosophie sprechen dasselbe aus, nur in anderer Sprache. Die Welt ist verkörperte Musik.[439])

Meiner Überzeugung nach liegen in Schopenhauers Musiktheorie gewaltige Übersteigerungen vor. Wenn Schopenhauer von dem durch die Musik offenbar werdenden Weltwillen spricht, so denkt er an die Entwicklungen und Gestaltungen der unorganischen Natur, des Pflanzen- und Tierreiches grundsätzlich ebenso sehr wie

an die menschlichen Willensregungen. Während sich in der Melodie das menschliche Wollen ausspricht, sollen sich in den die Harmonie bildenden Stimmen die verschiedenen Naturreiche verkünden. So kommt er zu künstlichen Zurechtlegungen und gewaltsamen Deutungen des Tonreichs. Damit verbindet sich der im ungünstigen Sinn mystische Glaube, daß die Musik von dem Wesen der Welt in Wahrheit die Hüllen und Gleichnisse wegnehme und uns das Metaphysische als solches in seiner Nacktheit fühlen lasse.[440]) Allein dieser Überspannungen ungeachtet enthält der Grundgedanke der Schopenhauerischen Musiktheorie doch eine große Wahrheit. Die Musik ist weit mehr als eine bloße Vordergrundskunst; sie kann zwar auch auf der Oberfläche anmutig spielen und gaukeln, aber sie vermag auch das menschliche Erleben in seinen ernstesten, schwersten und geheimsten Entfaltungen und Gestaltungen zu offenbaren. Erst dann zeigt sie sich auf der Höhe ihres Könnens, wenn sie fühlen läßt, was menschliches Leben und Streben in großen und ungewöhnlichen Seelen an Wonne und Unseligkeit, an Gefahr und Sturz und Sieg enthält. So erhalten die Lebensgefühle, die sie ausspricht, den tieferen Hintergrund von Weltgefühlen; sie werden weltbedeutungsvoll. Und so steht es denn auch in dem Vermögen der Musik, auf diesem Wege noch einen Schritt weiterzugehen. Oft hören wir durch diese Offenbarungen menschlichen Innenlebens hindurch das Weltenherz selber erzittern, ringen, stöhnen und jubeln. Aber dies sind nur letzte Ahnungen, Eindrücke aus dunkler Ferne, gefühlsbildliche Erlebnisse. So ungefähr läßt sich der Wahrheitsgehalt ausdrücken, der in den Grundlagen der Schopenhauerischen Musiktheorie ruht. Während Schopenhauer menschliches Wollen und die untermenschlichen Reiche als musikalisch darzustellenden Gehalt einander nebenordnet, ist in Wahrheit das menschliche Erleben der einzige

unmittelbare Gehalt der Musik. Die untermenschlichen Reiche kommen als musikalischer Gehalt nur nebenher, nur hier und da in Betracht. Dagegen ist das Ansich der Welt in gewissem Sinne musikalisch ausdrückbar; aber nicht, wie Schopenhauer will, derart, daß es dadurch metaphysisch aufgedeckt würde, sondern nur als gefühlsbildlich herauftönender letzter Hintergrund.[441])

Auch zu seiner Musiktheorie hat Schopenhauer in früher Zeit den Keim gelegt. Schon 1813 nennt er die Musik „eine sehr abgesonderte Gattung des Schönen". Sie rege am unmittelbarsten das „bessere Bewußtsein" an und liege am fernsten vom Empirischen.[442])

Bekanntlich hat Richard Wagner in seiner späteren Zeit Schopenhauers Musiktheorie zur Grundlage seiner eigenen Anschauungen über das Wesen der Musik gemacht. Freilich sind Schopenhauers Ansichten über Musik keineswegs in allen Stücken so, daß sie auf die Richtung hinweisen, in der Wagner die Musik entwickelt hat. In vielen Beziehungen bewegen sie sich geradezu nach der entgegengesetzten Seite. Zwischen Tönen und Worten besteht nach Schopenhauer ein fremdes Verhältnis; die Worte sind für die Musik stets ein Zufälliges und Untergeordnetes. Die Oper ist wegen Häufung der Mittel, durch die sie auf den Zuhörer einstürmt, im Grunde eine barbarische Kunst, ein Verderb der Musik: sie zerstreut und betäubt den Geist und wird zur Nervenqual. Die Melodie ist der Kern der Musik, und nicht die Harmonie; und Einfachheit ist ein wesentliches Gesetz der Musik, wie alles Schönen. So sind denn Mozart und Rossini seine Lieblinge.[443]) Anderseits aber ist Schopenhauers Grundauffassung vom Wesen der Musik wie von vornherein dazu bestimmt, zum Schlüssel der Tonwelt Wagners zu dienen. Diese ist so geheimnisschwer, so vielsagend mystisch, in so unabsehbare Hintergründe weisend, daß uns aus ihr Welt-

weh und Weltwonne, das drangvolle, gequälte, von seligem Wahn berückte Weltenherz selbst emporzutönen scheint. Es ist daher völlig begreiflich, daß Wagner, als er Schopenhauers Lehre von dem metaphysischen, den Weltwillen offenbarenden Wesen der Musik kennen lernte, in ihr die Deuterin seiner eigenen Tonwerke leidenschaftlich begrüßen konnte. Sein Herz ist von der unruhvollen Faustischen Frage erfüllt: „Wo faß ich dich, unendliche Natur?“ Und er findet mit Schopenhauer, daß diesem Rufe auf das allersicherste die Tonkunst antwortet.[444])

Es ist merkwürdig, von wieviel Seiten damals in der dichterisch-philosophischen Litteratur Deutschlands eine Vertiefung in der Auffassung der Tonkunst nach der Richtung auf das Metaphysische ausgeht. Herder verkündet in der Kalligone: in der Musik fühle der Mensch die Welt des Unsichtbaren, die Schwingungen des Weltgeistes. Nicht lange vorher hatte schon Heinse in seiner Hildegard von Hohenthal der Frage nach der Fähigkeit der Musik, Seele und Gefühl zum Ausdruck zu bringen, mannigfaltige Betrachtungen gewidmet. In der Romantik werden dann an die Musik überschwengliche Anforderungen gestellt. Der junge Tieck schreibt ihr erlösende Kraft zu, sieht in ihr die Ursprache der körperlosen Seele und einen Weg, dem innersten Wesen der Dinge näher als durch Gedanken zu kommen. Sodann hat Jean Paul an zahlreichen Stellen seiner Werke die Tonkunst in tiefsinnigen Betrachtungen und kühnen Gesichten gepriesen. Sie gilt ihm als eine Sprache aus unserer überirdischen Heimat. Auch darf an Ernst Theodor Amadeus Hoffmann erinnert werden: in der Kreislergeschichte des Kater Murr und in den Phantasiestücken wird die Musik als eine Kunst gefeiert, die mystische Tiefen und Schauer in sich birgt.[445]) So stimmt Schopenhauer mit seiner Lehre von der Musik in einen reichen Chor von Stimmen ein. Doch trägt seine Ver-

kündigung den bei weitem strengsten und metaphysischesten Charakter.

8. Überblicke ich die gesamte Ästhetik Schopenhauers, so finde ich ihre Hauptbedeutung darin, daß sie uns ein Ideal des ästhetischen Betrachtens vor Augen gestellt hat, an dem das Willenslose und das Erlösende als Grundzüge hervortreten. So starke Überspannungen ihr auch nach beiden Richtungen anhaften, so hat sie doch damit große und entscheidende Seiten an der Kunst zum Ausdruck gebracht. Und indem sie damit die Lehre vom Genie in unmittelbare Verbindung setzte, hat sie ihren ins Große und Ideale gehenden Zug noch erhöht. Schopenhauers Ästhetik ist überhaupt eine Schöpfung erhabenen Stiles. Sie ist nicht gerade besonders reich an Gesichtspunkten; auch fehlt es ihren Grundgedanken an Biegsamkeit; dafür aber trägt sie ein machtvoll einheitliches Gepräge.

Schopenhauer gehört jener großen philosophischen Strömung an, die in der Kunst einen Gipfel menschlichen Daseins anerkennt, sie als eine, das Menschliche steigernde und befreiende Macht verehrt. Im besonderen steht hier Schopenhauer in der Nähe Schellings, Friedrich Schlegels, aber ebenso Schillers und Goethes. Die klassischen Dichter stimmen mit den romantischen darin überein, daß sich in der Kunst menschliches Dasein vollendet. In dem Hegelschen System dagegen hat die Kunst eine Stelle, durch die weit mehr als bei Schopenhauer das Schrankenvolle und Vorstufenartige an ihr zum Ausdrucke kommt.

Noch sei auf eine Eigentümlichkeit in dem hohen Range hingewiesen, den Schopenhauer der Kunst gibt. Während Kant, Schiller, Schelling, Hegel die ideale Wirkung des Schönen als ein Ausgleichen der Gegensätze in der menschlichen Natur, als ein Überwinden ihrer Einseitigkeiten und Spaltungen betrachten, sieht

Schopenhauer, in Übereinstimmung mit Plato, die Erhebung zum Schönen als ein Losgerissenwerden des Menschen von der einen Hälfte seines Wesens an. Im ästhetischen Verhalten erfährt die dualistische Spaltung des Menschen eine gewaltige Schärfung. Aber gerade hierin erblickt Schopenhauer Heilung und Rettung. Wir werden wohl die Wahrheit mehr auf der Seite jener anderen zu suchen haben.

Vierundzwanzigster Abschnitt.

Grundlegung der Moral.

Die Freiheit des Willens.

1. Von der großen moralischen Wendung in Schopenhauers Willenslehre war schon im zwanzigsten Abschnitt die Rede. Der Wille, der ursprünglich nichts als roher, üppiger Lebensdrang ist, erscheint mit einem Schlage als ein Streben von moralischer Bedeutung. Die moralischen Innenerfahrungen und Werte drängen sich Schopenhauer mit solcher Macht als ein entscheidender Weltfaktor auf, daß er mit entschlossener Kühnheit das Moralische seinem Ursprunge nach in den Willen selbst hineinrückt. Der Wille wird so zu einem Streben, das moralisch wertvoller Entscheidungen fähig ist und der gesamten Welt einen moralischen Sinn verleiht. So sehr auch Schopenhauer den Begriff des Sollens vermeidet, ja verabscheut und von seiner Ethik den Charakter einer „Pflichtenlehre“ fernhalten will[446], so ist es doch tatsächlich bei ihm so, daß für den Willen bestimmte erstrebenswerte Ziele, in sich wertvolle Ideale bestehen, er also einem „Sollen“ unterstellt ist.

Besonders fällt dieser Umschwung in Schopenhauers Metaphysik an der „Freiheit“ des Willens in die Augen. Zunächst bedeutet Freiheit den Gegensatz zu Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, das Freisein vom Satze des Grundes. Freiheit ist ein negativer Begriff[447]. Mit

der Moral besteht also zunächst nicht der mindeste Zusammenhang. Ja es fragt sich, ob das Reich der grundlosen Willkür und des sinnlosen Zufalls — denn darauf läuft doch der Gegensatz zu Notwendigkeit und Gesetz hinaus[448]) — nicht vielmehr geradezu die Verneinung alles Moralischen besage. Und dann wird nun doch die Freiheit zur Grundlage der Moral gemacht. Moral ohne unbedingte Willensfreiheit ist für Schopenhauer, wie für Kant, ein Unding. Nur auf Grund unbedingter Willensfreiheit hält er Verantwortlichkeit für möglich. Die Tat eines Menschen ist nur dann seine eigene, wenn sie Ausdruck eines unbedingt freien Willens ist.[449]) Augenscheinlich bedeutet hier Freiheit etwas anderes als wüsten Zufall und sinnlose Anarchie. Vielmehr ist hier, wie sich zeigen wird, eine Freiheit gemeint, die, so wenig Schopenhauer sich auch so ausdrückt, unter den Ansprüchen innerer Werte, unter den Forderungen unbedingter Ideale steht. Auch hier also stoßen wir wieder auf das von Schopenhauer kurzsichtiger Weise so gehaßte „Sollen".

2. Schopenhauer ist mit Kant der Überzeugung, daß die Möglichkeit der Moral mit der Haltung in der Freiheitsfrage steht und fällt. Die Freiheit des Willens ist „die erste Bedingung einer ernstlich gedachten Ethik". Und wie soeben schon angedeutet wurde, ist es das Gefühl der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit und das damit zusammenhängende der Schuld und des Verdienstes, woraus für ihn mit voller Sicherheit die Freiheit des Wollens folgt. Wir bewegen uns hierbei auf völlig unwidersprechlichem Boden. Das Gefühl der Verantwortlichkeit zeichnet sich durch vollkommene Deutlichkeit und Sicherheit aus. Unerschütterlich wohnt uns die Gewißheit inne, „daß wir selbst die Täter unserer Taten sind." Und so oft wir jemanden einer Schuld zeihen und von sittlicher

Verachtung und Entrüstung erfüllt sind, setzen wir unwidersprechlich die Verantwortlichkeit des Täters voraus. Und ebenso sicher ist der aus dieser Tatsache gezogene Schluß. Soll das Gefühl der Verantwortlichkeit einen Sinn haben, soll die Gewißheit, daß wir selbst die Täter unserer Taten sind, ernsthaft etwas bedeuten, so liegt die „Möglichkeit, anders gehandelt zu haben", als Voraussetzung zu Grunde. Es muß angenommen werden, daß unser Wollen frei, d. i. der Notwendigkeit entrückt, wahrhaft und wirklich unabhängig, selbstherrlich sei und von sich aus anhebe. Schopenhauer hat hierfür den Ausdruck „Aseität". So hängt also die ganze Moral an der Aseität des Willens. Nur dem „ewig freien Willen" kommt Moralität oder Immoralität zu.[450]) Auf diese Weise trifft die Moralphilosophie mit der Metaphysik zusammen: was die Moralphilosophie aus der Tatsache der Verantwortlichkeit erschließt, und was die Metaphysik auf Grund intuitiver Selbsterfassung verkündet, ist beide Male der unbedingt freie Wille.[451])

Es wäre nun ganz wider Schopenhauers Sinn, wollte man den freien Willen in der gewöhnlichen Weise auffassen: so also, daß zu der Reihe der seelischen Vorgänge auch die freien Willensentscheidungen gehörten und in ihre ursachliche Verknüpfung zerreißend eingriffen. Gegen ein derartiges liberum arbitrium indifferentiae kann sich Schopenhauer nicht oft und nicht scharf genug erklären. Gemäß der Sachlage in seiner Philosophie kann der Wille seine Freiheit nicht innerhalb der erfahrungsmäßigen Bewußtseinsvorgänge betätigen. Denn die gesamte Erscheinungswelt steht unter der Herrschaft der Kausalität. Die Erscheinungswelt ist überhaupt nichts anderes als notwendige Verknüpfung des Gegebenen. Bekennt sich Schopenhauer trotzdem zum freien Willen, so wird es für ihn darauf ankommen, beides mit einander zu vereinigen: die Ursachlosigkeit des Wollens und die durchgängig ursachliche Verknü-

pfung der Erfahrungswelt. Hierdurch werden wir auf seine Lehre von dem empirischen und intelligiblen Charakter geführt. Diese Lehre enthält die Art und Weise, wie Schopenhauer in seiner Welt Notwendigkeit und Freiheit verbindet.

3. So stark auch Schopenhauer die Freiheit des Willens fordert, so steht ihm doch unerschütterlich fest, daß jede Handlung als Glied der Erscheinungswelt ein streng notwendiges Ergebnis vorangegangener Ursachen sei. Faßt man den empirischen Charakter eines Menschen, das ist die individuelle Beschaffenheit seines uns in der Erfahrung entgegentretenden Willens ins Auge und nimmt man die für ihn jeweilig vorhandenen Motive hinzu, so ergibt sich mit unerbittlicher Notwendigkeit die jedesmalige Handlung dieses Menschen. „Jede Tat eines Menschen ist das notwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs; sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich.“ Mit großer Ausführlichkeit handelt Schopenhauer von dieser strengen Notwendigkeit des Handelns. Er zeigt eingehend, wie sich diese Notwendigkeit zwar verbirgt und den Schein der Freiheit annehmen kann, weil die Motive beim Menschen durch die Vernunft vermittelt werden, demnach von Umgebung und Gegenwart unabhängig, unanschaulich, gedankenmäßig sind und so dem Handeln Überlegen, Abwägen, Schwanken, Kampf der Motive vorausgeht; wie aber trotzdem die Ursachlichkeit und Notwendigkeit der Wirkung der Motive nicht im mindesten aufgehoben oder auch nur verringert wird. Namentlich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens wird diese den Menschen vor dem Tier auszeichnende Verwicklung in den Vorgängen der „Motivation“ auseinandergesetzt. Immer aber kommt er darauf zurück, daß nichtsdestoweniger die Notwendigkeit alles Handelns unverbrüchlich feststeht. Das Eintreten einer

bestimmten Handlungsweise auf ein bestimmtes Motiv ist bei einem gegebenen empirischen Charakter geradeso notwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß oder das Aufgehen der Sonne im Osten. So wahr das Gesetz der Kausalität gemäß den Grundlagen der Erkenntnistheorie ausnahmslos gilt, so absurd ist die Annahme eines freien Willens innerhalb der Erscheinungswelt. Schon im achten Abschnitt führte die Erkenntnistheorie zu demselben Ergebnis.[452])

So ist denn die Willensfreiheit in eine andere Ordnuug der Dinge verwiesen: nicht in der Erscheinungswelt, sondern im Ding an sich hat sie ihre Stelle. Nur der außerzeitliche, grundlose Wille ist frei. Nur in dieser dunklen Tiefe ist Freisein von dem Zwang der Ursachlichkeit und Notwendigkeit anzutreffen. So verlegt Schopenhauer die Freiheit in die Welt nicht nur des Übersinnlichen, sondern auch des Übervernünftigen, Undenklichen, Unaussprechlichen. Die Freiheit ist ihm ein heiliges Geheimnis. In einem Briefe an Becker sagt er: die Freiheit ist ein Gedanke, den wir wohl andeuten und dem wir seine Stelle anweisen, den wir aber nicht deutlich denken können.[453]) So nimmt auch an diesem wichtigen Punkte Schopenhauers Philosophie eine Wendung ins Irrationale. Der Wille ist nicht nur als elementare Macht, als Wille zum Leben, sondern auch als moralisch bedeutsamer Wille über Vernunft und vernünftige Notwendigkeit hinausgerückt. Die Moral wurzelt in einer der Vernunft unzugänglichen Tiefe.

4. So stehen sich bei Schopenhauer zwei Standpunkte gegenüber: unsere Handlungen erfolgen mit derselben unerbittlichen Notwendigkeit, mit der alles in der Erscheinungswelt geschieht; und doch entstammen sie zugleich dem mit unbedingter Freiheit wollenden metaphysischen Willen. Und es fragt sich nun, wie er

diese Synthese von empirischer Notwendigkeit und metaphysischer Freiheit näher gestaltet.

Die einzelnen Handlungen, eine jede für sich, können nicht auf besondere freie Entscheidungen des Willens an sich zurückgeführt werden. Dies hieße ja, die Erscheinungsreihen beständig durchlöchern. Nur die Gesamtheit der Handlungen im Lebenslaufe eines Menschen, nur der empirische Charakter als solcher ist der Ausdruck einer freien Willenstat. Der Wille entscheidet sich in einem außerzeitlichen, also unteilbaren und unveränderlichen Akte nach bestimmter Richtung hin und ruft hiermit zugleich in unwiderruflicher Weise den empirischen Charakter als seine Erscheinung ins Leben. Jener außerzeitliche freie Willensakt wird von Schopenhauer in Übereinstimmung mit Kant als intelligibler Charakter bezeichnet. Daher kann Schopenhauer sagen: der empirische Charakter ist die „bloße Entfaltung“, die „in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung“ des intelligiblen Charakters.

So ist, was Schopenhauer aufstellt, freilich nicht der gewöhnliche freie Wille.[454]) In keinem Augenblicke meines Lebens bin ich im stande, mich unabhängig von den vorhandenen äußeren und inneren Bedingungen zu entscheiden. Dagegen vermag der freie Wille, freilich nur ein einziges Mal, ungleich mehr: mein ganzer empirischer Charakter und demgemäß der Inbegriff aller meiner Taten ist — auf geheimnisvoll unzeitliche und daher auch unerinnerliche Weise — mein eigenes Werk. Ich bin ein für allemal für meinen Charakter verantwortlich. Die Freiheit ist vom Operari in die Tiefe des Esse hinabgerückt. Ich bin das, was ich bin, vermöge meiner freien Entscheidung. Ich verdanke mich selbst meinem Willen. Und dies steht so sicher fest, als es eine Verantwortlichkeit gibt. Soll ein Wesen verantwortlich, also der wahre Urheber seiner Taten sein, so muß es,

„seiner Existentia und Essentia nach, selbst sein eigenes Werk und der Urheber seiner selbst sein“. Nicht im Operari, sondern im Esse liegt alle Schuld und alles Verdienst.

So gehören also bei Schopenhauer Freiheit des Willens auf der einen Seite und Angeborenheit und Unveränderlichkeit des Charakters auf der anderen unzertrennlich zusammen. Der Charakter ist keine tabula rasa; er bildet sich nicht erst aus äußeren Umständen, Eindrücken, Erfahrungen, Beispielen, Lehren; sondern er ist in allen wesentlichen Stücken mit der Geburt da. Einem jeden sind seine Tugenden und Laster angeboren. Der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus, nicht weniger aber der des Caligula, Nero, Domitian sind mit ihren Trägern ursprünglich eins. Und wie die Angeborenheit, so ist auch die „unbiegsame Starrheit“ des Charakters unmittelbar damit gegeben, daß der empirische Charakter die Erscheinung eines unzeitlichen intelligiblen Willensaktes ist. „Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen, stets wieder handeln.“ Nur scheinbar verändert sich der Charakter. Unsere Erkenntnis wird verändert, berichtigt, verbessert; damit wird die Wirksamkeit der Motive eine andere; und so ändert sich denn auch die Handlungsweise in beträchtlichem Maße. Damit hängt auch zusammen, daß der Charakter sich nur allmählich entwickelt und erst im Laufe der Zeit seine verschiedenen Züge hervortreten. Dies alles kann man vollauf anerkennen, ohne daß dadurch die Unveränderlichkeit der den Charakter ausmachenden Züge erschüttert würde.

Demnach hat die Notwendigkeit des menschlichen Handelns — und zwar infolge der eigentümlichen Auffassung der Willensfreiheit — eine bedeutende Steigerung erfahren. Mit der Notwendigkeit des Handelns ist an sich auch weitgehende Bildsamkeit des Charakters

verträglich. Bei Schopenhauer dagegen sind die notwendigen Handlungen Ausdruck des unveränderlichen individuellen Charakters.[455])

5. Wenn irgendwo, so bewegt sich Schopenhauer in der Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter ganz auf Kantischem Boden. Er bekennt dies auch wiederholt und nachdrücklich. Nur selten preist er Kant so uneingeschränkt wie dort, wo es sich um diese Lehre handelt. Kants Auseinandersetzung hierüber gehöre zu „dem Vortrefflichsten, das je von Menschen gesagt worden“. In demselben Zusammenhang nennt er Kant „jenen großen Lehrer der Menschheit, der ganz allein neben Goethe der gerechte Stolz der deutschen Nation ist“.[456]) Nur in einem wesentlichen Punkte trägt der intelligible Charakter bei Schopenhauer eine andere Färbung als bei Kant. Wenn er die Freiheit als Aseität bezeichnet, so steht ihm dabei der Gegensatz zum Geschaffensein von Gott, der Gegensatz zum Theismus vor Augen. Die Aseität bedeutet für ihn Von-sich-aus-Sein in strengstem Sinne; also Verneinung der Ansicht, daß ein Gott-Schöpfer den individuellen freien Willen ins Dasein gerufen habe. Was geschaffen wurde, muß mit einer bestimmten Beschaffenheit ins Leben gerufen worden sein. Hätte mich daher mein Gott-Schöpfer erschaffen, so wäre ich nicht mehr der freie Urheber meines Daseins und Charakters; also wäre es mit Verantwortlichkeit und Moralität vorbei.[457]) So stoßen wir hier auf einen schroffen metaphysischen Individualismus, und es fragt sich, wie sich dieser mit seiner All-Einheits-Lehre reimt. Hiervon wird später im Zusammenhang mit den übrigen individualistischen Triebfedern der Schopenhauerischen Philosophie die Rede sein.

Außer der Verwandschaft mit Kant ist hier auch die Nähe hervorzuheben, in die Schopenhauer durch seine Lehre von dem freien Willen zu Schelling tritt. Es ist

bemerkenswert, daß die Kantische Freiheitslehre gerade die beiden romantischesten unter den großen nachkantischen Philosophen zu begeisterter Zustimmung bestimmte. Schopenhauer freute sich übrigens seiner Gemeinsamkeit mit Schelling in dieser Lehre so wenig, daß er vielmehr Schellings Schrift von der Freiheit in häßlicher Weise herabzusetzen bemüht ist.[458])

6. Es wäre ein Leichtes, mannigfache Unbegreiflichkeiten und Widersprüche aufzudecken, in die Schopenhauer durch seine Sätze von Freiheit und Notwendigkeit gerät. So tut sich beispielsweise durch die Lehre, daß die Willenseigenschaften des Vaters durch die Zeugung unvermeidlich auf die Kinder übergehen[459]), wenn man hiermit den intelligiblen Charakter zusammenhält, ein wahrer Abgrund von Schwierigkeiten auf. Ich will lieber den Wahrheitsgehalt der Schopenhauerischen Freiheitslehre hervorheben. Nach meiner Überzeugung befinden sich Kant und Schopenhauer insofern auf dem richtigen Wege, als sie zwei Forderungen, die freilich nach entgegengesetzten Richtungen zielen, gleichermaßen Gehör schenken und eine Lösung, die beiden genügen soll, herbeiführen. Die eine Forderung geht von dem logischen Bedürfnis der Kausalität, die andere von dem moralischen Bedürfnis der Verantwortlichkeit aus. Beide Philosophen erkannten richtig, daß zwischen diesen Forderungen ein Widerstreit bestehe, und daß dennoch der einen wie der anderen Genüge geschehen müsse. Besonders aber erblicke ich ein Verdienst beider darin, daß sie die Freiheit, zu deren Annahme sie durch das Verantwortlichkeitsgefühl getrieben werden, nicht nach der üblichen Verhüllungs- und Abschwächungsmethode als notwendige Entwicklung aus inneren Trieben und Bedingungen heraus, nicht als ein innerlich notwendiges Wollen aus Einsicht und Selbstbewußtsein ansehen, sondern daß sie den Mut des Irrationalismus

besitzen und Verantwortung und Moralität nur auf Grundlage einer Freiheit, die ganz ernsthaft das Freisein von aller Notwendigkeit, auch von innerer Gebundenheit bedeutet, für möglich halten. Freilich betreten sie dadurch den Boden des transzendenten Geheimnisses. Indessen so wenig ich die Synthese, zu der sie gelangen, in ihrer ganzen Eigentümlichkeit annehmen möchte, so mache ich ihnen doch mindestens daraus keinen Vorwurf, daß sie die Freiheit in ein übervernünftiges, unerfaßbares Reich verlegen. Die Metaphysik befindet sich an verschiedenen Punkten in der Lage, daß sie Forderungen auszusprechen und Richtungen anzugeben sich genötigt sieht, deren Verwirklichung ein Geheimnis ist und das Denken in unlösbare Widersprüche verwickelt.[460])

Mir scheinen die Tatsachen der moralischen Innenerfahrung so bedeutungsvoll und schwerwiegend zu sein, daß es sich bei den Folgerungen, zu denen sie nötigen, ganz wohl darum handeln kann, ob diese nicht auch dann festzuhalten seien, wenn sich aus ihnen angesichts der Voraussetzungen und Lehren der Naturwissenschaft und Psychologie unauflösliche Schwierigkeiten ergeben. Für mich gehört die Freiheit des Willens zu den Fällen, wo ich lieber sage: „ich weiß nicht, wie die Schwierigkeiten zu beseitigen sind, die durch sie im Hinblick auf Naturwissenschaft und Psychologie entstehen“, als daß ich die metaphysische Nötigung, die mich von moralischen Tatsachen aus zu ihr führt, für grundlos erklärte.

7. Sieht man von der Willensfreiheit ab, so ist an der Grundlegung, die Schopenhauer der Ethik gegeben hat, noch in allgemeinerer Hinsicht ein Verdienst anzuerkennen. Schopenhauer hat die Einsicht gehabt, daß eine bloß empirische, unmetaphysische Ethik die Fragen nur bis zu gewissen Grenzen und unter gewissen unerledigt bleibenden Vorbehalten entscheiden könne. Nur

auf Grundlage einer bestimmten Metaphysik scheint ihm das moralische Handeln in vollem Sinn und mit vollem Recht bestehen zu können. Er befindet sich hierin auf gleichem Boden nicht nur mit Kant, sondern auch mit Fichte, und in weiterem Sinne auch mit Hegel; während Herbart und die meisten gegenwärtigen Vertreter der Ethik von Beziehungen dieser Wissenschaft zur Metaphysik nichts wissen wollen. An Kant im besonderen hebt er als ein großes Verdienst hervor, gezeigt zu haben, „daß das Reich der Tugend nicht von dieser Welt sei".[461]) Den bezeichnendsten Ausdruck aber findet die metaphysische Abhängigkeit der Schopenhauerischen Ethik darin, daß geradezu der Kern und Sinn der gesamten Welt als moralisch angesehen wird. Das moralische Wollen hängt an dieser Grundbedingung: nur weil die Welt selbst in ihrem tiefsten Grunde etwas Moralisches besagt und moralischer Wertung unterliegt, hat es einen Sinn, daß es so etwas wie Tugend gibt. Die menschliche Moral ist verbürgt durch eine moralische Überwelt.

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

Die Moral des Mitleids.

1. Wenn Richard Wagner verlangt, daß Schopenhauers Philosophie zur „Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur“ gemacht werde, so denkt er hierbei keineswegs vor allem an Schopenhauers Lehre von der Tonkunst und Kunst überhaupt, sondern hauptsächlich an seine „wahrhaftige Ethik“ und die mit ihr in Zusammenhang stehenden Seiten seiner Weltanschauung. „Woran geht — so fragt er — unsere ganze Zivilisation zu Grunde als an dem Mangel der Liebe?“ Und da findet er nur bei Schopenhauer Wegweisung und Rettung. In seiner Ethik sieht er eine Philosophie der erlösenden Liebe, der „dem Mitleiden entkeimten und im Mitleiden bis zur vollen Brechung des Eigenwillens sich betätigenden Liebe“.[462]) Es ist jetzt unsere Aufgabe, diese Seite an Schopenhauers Philosophie kennen zu lernen.

Mit dem Eintreten in Schopenhauers Ethik treffen wir auf den zweiten Weg zur Erlösung. Nicht nur im künstlerischen Anschauen reißen wir uns von der Qual des Wollens los, sondern auch in dem die Individualität überwindenden moralischen Verhalten. Völlig freilich kommt es auf diesem Wege erst auf der höchsten Stufe der Moral, in der Askese, das heißt: in der Verneinung des Lebenswillens, zur Erlösung. In gewissem Maße

aber kommt Erlösung doch auch schon durch die moralischen Betätigungen zustande, die jene höchste Form noch nicht erreicht haben. Schon durch die Moral des Mitleids wird Erlösung angebahnt.[463])

2. Mit der unbedingten Freiheit ist die Grundlage für die Moralität gewonnen. Jetzt ist die Möglichkeit vorhanden, moralische Werte und Unwerte anzuerkennen, von sittlich Erstrebens- und Verabscheuenswertem zu sprechen. Indem wir Schopenhauer auf dieses Gebiet folgen, zeigt sich uns sofort die entscheidende Bedeutung des All-Einheitsgedankens für die Moral. Die Gesinnung, die im Verhalten des eigenen Ichs zu den Menschen die metaphysische Einheit betätigt, ist sittlich wertvoll; das heftige und hartnäckige Durchsetzen des eigenen Willens dagegen auf Kosten der zu Grunde liegenden wesenhaften Einheit bedeutet das Gegenteil des sittlichen Ideals. So stehen sich Menschenliebe und Egoismus als zwei metaphysisch verschiedene Verhaltungsweisen gegenüber. Man sieht: die metaphysische Natur der Schopenhauerischen Ethik setzt sich in die Tugendlehre hinein fort.

Die Tugend der Liebe hat nach Schopenhauer ihr Wesen nicht bloß darin, daß wir uns mit unserem Gefühl in die Bedürfnisse des Nebenmenschen versetzen und diese für unser Wollen entscheidend werden lassen. Ihm ist die Liebe mehr; er nimmt es tiefer, metaphysischer mit ihr. Wer von Liebe erfüllt ist, durchschaut das principium individuationis; er wird inne, daß die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich nur vergängliche und täuschende Erscheinung ist; er hat sich von dem „Wahn“ befreit, als ob in den Individuen die letzte, volle Wirklichkeit läge; er hat den „Schleier der Maja“ zerrissen; unmittelbar, intuitiv erkennt er das Ansich seiner selbst und das der anderen Menschen als denselben einen Willen zum Leben. Damit ist zugleich ge-

sagt: er erkennt sich selbst, seinen Willen in jedem anderen Wesen und alles Lebende in seinem eigenen Wesen. Die Liebe ist also unmittelbares Gefühl der metaphysischen Einheit aller Menschen. Darum gilt ihm jede Handlung aus Liebe als „Anfang der Mystik“, als Übersetzung der Metaphysik in Wollen und Tun. Nur aus solchem „mysteriösen“ Grunde ist letzten Endes das Herzerweiternde, das Ruhe- und Heiterkeitgebende der Liebe zu erklären. Die ängstliche Sorge für das eigene Selbst ist in ihrer Wurzel angegriffen. Wer Menschenliebe im Herzen hat, „lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes“. Es ist bezeichnend, daß Nietzsche in seiner späteren Zeit, nachdem er sich einer Philosophie der unbedingten Diesseitigkeit zugewandt hatte, von der Schopenhauerischen Ethik im Hinblick auf diese ihre mystische Einheitsgrundlage sagt, daß sie aus der Freude Schopenhauers an „schwärmerischem und nichtswürdigem Krimskrams“ hervorgegangen sei. Er findet die Ethik Schopenhauers „sklavenhaft-sentimental“, sentimental in der Weise Kotzebues.[464])

Ganz anders der „böse Charakter“. Ihn umhüllt der Schleier der Maja; er ist „im principio individuationis fest befangen“; er sieht seine Person von jeder andern als durch eine weite Kluft getrennt an. Er steht und lebt also in einem metaphysischen Wahn. Dieser Wahn aber ist dem Menschen nur zu natürlich. Denn jeder Mensch ist seinem innersten Kerne nach egoistisch. Jeder ist geneigt, dem eigenen Selbst eine „exklusive“ Bedeutung beizulegen und die anderen Menschen mit Gleichgiltigkeit zu betrachten, ja sich allein für wirklich zu halten und alle anderen für bloße Larven und Phantome anzusehen. Findet doch jeder den Willen, also das wahrhaft Wirkliche, nur in seinem Innern! Und sind nicht einem jeden alle anderen Menschen nur in seinem Kopfe als Vorstellungen gegeben, also nur

mittelbar und schwach für ihn vorhanden? So ist also der Egoismus mit dem Wesen des Menschen im Grunde identisch. Daher ist der Mensch geneigt, seinen eigenen Willen bis zur Verletzung und Verneinung des fremden Willens zu bejahen. Auf diese heftige, den fremden Willen verneinende Bejahung des eigenen Willens führt Schopenhauer alles Unrecht zurück. Auf solche Weise hängt Egoismus und Unrechttun aufs engste mit jenem metaphysischen Wahne zusammen. Der Egoist hält an der absoluten Trennung seiner Person von allen anderen Menschen fest und sucht aus dieser Gesinnung heraus die Macht seines Ichs bis zur Verletzung, Unterdrückung, Vernichtung der anderen in die Höhe zu treiben.[465])

3. Kam bisher in der Bestimmung des Wesens der Menschenliebe die All-Einheitslehre Schopenhauers zur Geltung, so erhält in anderer Hinsicht die Menschenliebe ihr Eigentümliches von seinem Pessimismus aus. Er vermag sich die Liebe nur als Mitleid zu denken: Mitfreude als Triebfeder unseres Handelns erscheint ihm unmöglich. Es ist die Lehre von dem negativen Wesen aller Befriedigung, was Schopenhauer hier irre führt. Nur der Schmerz ist ein Positives, ein unmittelbar Empfundenes. Die Natur des Genusses besteht nur in Stillung eines Schmerzes. Befriedigung, Genuß, Glück wirken nur negativ. Daher wird unsere Teilnahme unmittelbar nur durch Schmerz, Leiden, Mangel, Gefahr, Hilflosigkeit erweckt. Der Genießende und Beglückte rein als solcher erregt nicht unsere unmittelbare Teilnahme; vielmehr fast immer einigen Neid; jedenfalls bleibt er unserem Herzen fremd. Sonach geht die Menschenliebe immer aus Mitleid hervor. Mitleid ist die einzige moralische Triebfeder.[466]) Auch hier drängt es sich auf, an die schroff entgegengesetzte Denkweise Nietzsches zu erinnern, der in dem Mitleid etwas Gefährlicheres, als das Laster es ist, erblickt.[467])

Durch diese Zurückführung der Liebe auf das Mitleid erhält Schopenhauers Moralphilosophie einen weichen, hingebend leidenden Zug. Aufrechte, straffe Haltung, mutiges Vorschreiten, tatfreudiges Schaffen gehört nicht zu ihrer Eigenart. Sonst preist er freilich den zurückweisenden Stolz, den Mut vornehmer Einsamkeit; ja er kann nicht genug einschärfen, die Menschenverachtung in sich stets lebendig zu erhalten.[468]) In seiner Moralphilosophie findet diese Haltung keine Stelle. Schopenhauers Tugend zieht ihre Antriebe allein aus schmerzerfülltem Mitgefühl, aus hilfreichem Erbarmen. Und auch ihr Ziel findet diese Tugend allein in der Linderung oder bestenfalls Aufhebung von Leiden. Denn ein Glück, das mehr als Schmerzlosigkeit wäre, erkennt Schopenhauer, grundsätzlich wenigstens, nicht an. So fehlt seiner Moralphilosophie der Charakter des Förderns und Bauens; alles Bejahende und Schöpferische liegt ihr fern. Sie stellt dem Menschen nicht die Aufgabe, sich dem Dienst beglückender Güter zu widmen. Es fehlt ihr zwar nicht an einem sozialen Zuge. Vermöge des Mitleids ist Schopenhauers Moralphilosophie innerlich darauf angelegt, das Herz gegenüber der Not und dem Elende zu öffnen und weit zu machen. Sie verlangt, sich mit der ganzen leidenden Menschheit eins zu fühlen. Dagegen liegt es ihr gänzlich fern, zur Teilnahme an der Kulturarbeit, zur Wirksamkeit in den kleinen und großen Organisationen der Menschheit aufzufordern. Sie ist daher das Gegenteil von sozial im engeren Sinne.

Der weiche Zug in Schopenhauers Moral erhält durch ihre Stellung zur Tierwelt noch eine besondere Färbung. Das ewige Wesen ist in allem, was Leben hat, gegenwärtig und leuchtet aus allen Augen, die das Sonnenlicht sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervor. Mitleid mit den Tieren ist also geradeso metaphysisch begründete Pflicht wie das Mitleid mit den Menschen. Wer gegen Tiere grausam ist, kann kein

guter Mensch sein. Es ist ein Mangel der Moral des Christentums, daß sie die Tiere nicht berücksichtigt. Ihren Ursprung aber hat die Mißachtung der Tiere im Judentum. Denn gemäß der Schöpfungsgeschichte übergibt der Schöpfer sämtliche Tiere, ganz wie Sachen und und ohne alle Empfehlung zu guter Behandlung, dem Menschen, damit er über sie herrsche, also mit ihnen tue, was ihm beliebt. So macht Schopenhauer denn auch zu einer Stelle in Spinozas Ethik, wo die Verachtung der Tierwelt Ausdruck findet, die Randbemerkungen: „Judaeus et in hoc! et quidem putidissimus" und „Canes ignoravit".[469]) Voll Verehrung blickt Schopenhauer nach dem Lande des Ganges hin, wo die Gleichheit des inneren Wesens in Tieren und Menschen lebendiges religiöses Gefühl ist.

Edle Geister von höchst verschiedener Lebensanschauung treffen in dem Gefühle zur Tierwelt mit Schopenhauer zusammen. Zunächst fallen jedermann wohl Wagner und Tolstoi ein. Aber auch Jean Paul hat ähnlich wie Schopenhauer empfunden. Er sieht in der Erweckung und Pflege der Liebe zu den Tieren ein wichtiges Stück der Erziehung, eine „Religionsübung der Heilighaltung des Lebens". Wie Schopenhauer hegt er die Hoffnung, daß Zeiten kommen werden, wo die Tierfreundlichkeit der Brahminen auch in unserem Norden heimisch werden wird. Und auch Friedrich Vischer, der Verehrer Jean Pauls, hat sich der mißhandelten Tierwelt tapfer und beharrlich angenommen. Besonders in seiner phantasievoll zärtlichen Liebe zum Hunde findet er sich mit Schopenhauer zusammen.[470])

Indessen fehlt es der Moralphilosophie Schopenhauers auch nicht an einem kühnen Zuge. Dieser liegt in der Stärke, ja Schroffheit, mit der die Aufhebung der Schranken zwischen den Individuen, die Überwindung der trennenden Individuation durch das Einheitsgefühl ausgesprochen wird. Steht hinter der christlichen Liebe

der die Welt mit erbarmender Liebe umfassende Gott, so hat die Schopenhauerische Liebe ihren metaphysischen Hintergrund in dem all-einen Weltwillen. Auf gleichem Boden aber stehen beide Formen der Liebe, die christliche und die Schopenhauerische, durch die Hervorhebung des hilfreichen, unbedingt selbstlosen Erbarmens. Schopenhauer kommt auf diese Übereinstimmung oft und gern zu sprechen. Natürlich versäumt er nicht, nachdrücklich hinzuzufügen, daß auch noch die Übereinstimmung mit den indischen Religionen hinzukomme.[471])

4. Es würde ein unzutreffendes Bild von Schopenhauers Moralphilosophie entstehen, wenn nicht wenigstens mit einigen Worten zweierlei berührt würde: erstlich die Vorstufe, die er der Tugend der Menschenliebe gibt, und zweitens die Steigerung, die er zum Egoismus hinzufügt. Jene Vorstufe ist die Tugend der Gerechtigkeit, diese Steigerung besteht in der Bosheit.

Was zunächst die Bosheit betrifft, so ist hier nicht, wie im Egoismus, das Wohl des Handelnden selbst, sondern das fremde Wehe Zweck an sich und Quelle des Genusses. Hier liegt somit, trotzdem daß die Bosheit das Merkmal des Uneigennützigen mit dem Mitleid gemein hat, doch eine „höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit“ vor. Schopenhauer glaubt, daß der von Bosheit erfüllte Mensch an inneren Qualen, die nur vorübergehend aufhören, leide. Spuren von Bosheit findet er bei jedem, auch dem edelsten Menschen.[472])

Die Tugend der Gerechtigkeit behandelt Schopenhauer mit großem Nachdruck. Dennoch stellt sie nur eine untere Stufe der Moralität dar. „Bis auf einen gewissen Grad“ durchschaut auch der Gerechte das principium individuationis; aber eben doch nicht völlig. So kommt er denn auch nur so weit, in der Bejahung seines Willens nie bis zur Verneinung des fremden zu

gehen. Oder deutlicher gesprochen: der Gerechte läßt sich durch sein Mitleid davon abhalten, dem anderen Leid zu verursachen; er tritt seinen eigenen egoistischen oder boshaften Triebfedern entgegen, ruft ihnen Halt! zu und wird daher niemals aus Egoismus oder Bosheit die Ursache fremder Schmerzen. So ist die Gerechtigkeit eine bloß negative Tugend. Ihr Grundsatz ist: neminem laede! Dennoch hat sie einen lauteren. von aller Beimischung freien, rein moralischen Ursprung.[473])

5. Hier ist der Ort, um einen Ausblick auf Schopenhauers Lehre von Recht und Staat zu geben. Das Recht hat nach Schopenhauer zu seiner Voraussetzung das Unrecht. Dieses ist der ursprüngliche und positive, jenes der abgeleitete und negative Begriff. Unrecht ist, wie wir schon wissen, alle Verletzung oder, schärfer gesagt, alle Verneinung des fremden Willens, sei es aus Egoismus oder Bosheit. Alles nun, was nicht Unrecht ist, ist Recht. Hierbei wird von Gesinnung und Triebfeder abgesehen. Schopenhauer läßt diesen Punkt freilich unklar; aber sachlich liegt dieses Absehen von Gesinnung und Triebfeder in seinen Ausführungen. Bei der Gerechtigkeit kommt es auf die Triebfeder — das reine Mitleid — an; darum ist sie auch so selten. Das Recht dagegen umfaßt „alle Handlungen, welche man ausüben kann, ohne andere zu verletzen". Das Versagen der Hilfe bei dringender fremder Not z. B. ist „zwar grausam und teuflisch, aber nicht Unrecht", fällt also in den Umfang des Rechts. Dementsprechend hat die Rechtslehre die Handlungen festzustellen, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht andere verletzen, das heißt: Unrecht begehen will.[474]) Recht sind hiernach also alle Handlungen, die dem Nichttundürfen nicht zuwiderlaufen.

Aus diesem weiten Gebiete des Rechts hebt sich nun das Recht in engerem Sinn heraus. Dieses umfaßt

alle Handlungen, die allein den Zweck haben, versuchtes Unrecht, sei es durch Gewalt oder List, abzuwehren. Gewalt und List, an sich allerdings Unrecht, werden dadurch zum Recht, daß sie der Niederhaltung des emporstrebenden Unrechts dienen. Hier bedeutet das Recht ein moralisches Dürfen. Ich darf den, der mein Leben bedroht, niederschießen; ich darf den Neugierigen, der unbefugt in meine Privatverhältnisse späht, belügen. Auch dieses Recht im engeren Sinn scheidet Schopenhauer nicht so bestimmt von der Gerechtigkeit und von der eigentlichen Moral überhaupt, wie er seinem eigenen Standpunkt gemäß sollte.[475]) Mit den Grundbestimmungen über das Recht bewegt man sich bei Schopenhauer auf unsicherem Boden.

Der Begriff des Rechtes leitet zur Staatslehre über. Die Forderungen des Rechtes — und zwar des Rechtes im letzten Sinn — können erzwungen werden. Und die Zwangsanstalt hierzu ist der Staat. Wie die Aufstellungen über das Recht schwankend sind, so zeigt auch das Verhältnis seiner Staatslehre zu den Grundlagen des Rechtes mancherlei Unklarheit. So ist von Schopenhauer namentlich seine Ansicht, daß der Staat auf einem durch Egoismus eingegebenen Vertrag beruhe, nicht mit seiner anderen Annahme, daß dem Staat das Naturrecht vorausgehe, er also mit der Moral zusammenhänge, in Einklang gebracht worden.[476]) Doch mag dies hier bei Seite bleiben. Ich will lediglich seine Staatslehre in ihren festen, ja harten Umrissen in aller Kürze zeichnen.

Die pessimistische Willensnatur bildet die Voraussetzung des Staates. Die weitaus meisten Menschen sind höchst egoistisch, ungerecht, rücksichtslos und lügenhaft, zudem mit dürftiger Intelligenz ausgestattet; dazu gesellt sich vielfach noch ein angehäufter Vorrat von Haß und Bosheit. So überwiegt ursprünglich Unrecht und Krieg; nicht Recht, sondern Gewalt herrscht von Natur; einem jeden droht der Schmerz des Unrecht-

leidens. Dieser Sachlage gegenüber kann sich der Egoismus des Menschen nicht zufrieden geben. Der egoistische Mensch sagt sich, indem er sich zu einem allgemeinen Standpunkt erhebt, daß es nur ein einziges zuverlässiges Mittel gebe, um allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen: den Entschluß aller nämlich, dem durch das Unrechttun zu erlangenden Genuß zu entsagen. So entsteht der Staatsvertrag. Er ist also einzig ein Erzeugnis des mit Vernunft ausgerüsteten Egoismus, der seinen eigenen, sich gegen ihn selbt wendenden schlimmen Folgen ausweichen will. Der Staat richtet sich sonach keineswegs gegen den Egoismus, sondern nur gegen die nachteiligen Folgen des Egoismus. Er ist ein Meisterstück des sich selbst verstehenden Egoismus. Nur einige deutsche Philosophaster möchten den Staat „zu einer Moralitäts-, Erziehungs- und Erbauungs-Anstalt verdrehen“. Der Staat ist eine bloße Schutzanstalt, und eine solche ist wegen der anerkannten Ungerechtigkeit des Menschengeschlechtes notwendig. Die Übereinstimmung mit Hobbes und in gewissem Grade mit Spinoza liegt auf der Hand; wie sich denn Schopenhauer auf sie auch beruft.[477]) Von gleichzeitigen Denkern ist es vor allem Wilhelm Humboldt, der mit ihm in der schroffen Behandlung des Staates als bloßer Sicherheitsanstalt zusammentrifft. Auch Pestalozzis Ansichten über den Staat, wie er sie besonders in den „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechtes“ darlegt, zeigen eine illusionsfreie, hellnüchtern sehende, willensharte Auffassung, die den großen Pädagogen in diesem Stücke in merkwürdige Nähe zu Schopenhauer bringt. Zugleich erhellt, welch ungeheure Kluft diesen auch hier von Hegel trennt, der in dem Staat die vollendete Gestalt des Sittlichen erblickt. Dieser Gegensatz zur Staatsverherrlichung bestimmte den jugendlichen Nietzsche zu begeisterter Zustimmung.[478])

Ich enthalte mich hier jeder weiteren Ausführung und lasse auch alle Kritik bei Seite, sondern begnüge mich, auf den eindrucksvollen Gegensatz hinzuweisen, in dem Schopenhauers Staatslehre mit ihrer geflissentlich hervorgehobenen Idealitätslosigkeit, mit ihrer schroff egoistischen Härte zu seiner weichgestimmten und gefühlstiefen Mitleidsmoral steht. In der Staatslehre kommt der egoistisch gierige und egoistisch kluge Lebenswille, in der Ethik das hingebungsvolle All-Einheitsgefühl zum Ausdruck.

6. Wichtiger ist es, einen überschauenden Blick auf Schopenhauers Moralphilosophie zu werfen. Sie setzt sich zu den vorangegangenen Auffassungen vom Moralischen, insbesondere zu denen Kants, in einen weit umfassenderen und schrofferen Gegensatz, als sie ihren eigenen Grundsätzen nach dürfte. Schopenhauer kämpft in langen Ausführungen heftig, ingrimmig und höhnisch gegen die Begründung der Ethik auf die Begriffe: Sollen, Pflicht, moralisches Gesetz, praktische Vernunft. Erhebe man, wie Kant, diese Begriffe zur Grundlage des Moralischen, so sei dies nichts als Erschleichung und Widerspruch, und zugleich mache man sich des Rückfalles in Theologie und Katechismus schuldig.[479]) Und doch ist mit seiner eigenen Moralphilosophie, wenn man ihren Sinn ins Auge faßt, der Begriff des Sollens und der Pflicht keineswegs unverträglich. Auf der einen Seite steht der unbedingt freie Wille, auf der anderen das moralische Ideal, das seinem Streben und Handeln allererst Wert verleiht. Darin liegt doch wohl, daß dem freien Willen ein Sollen, ein Wertgesetz, ein moralisches Gesetz, oder welchen Ausdruck man wählen mag, innewohnt. Und fragt man, wie dieses Gesetz lautet, so wird man in Schopenhauers Sinne es so fassen können: das Wollen erreicht erst dann einen inneren Wert, wenn es das principium individuationis als Schein

durchschaut, die darauf beruhende Eigensucht überwindet und für alles Streben und Handeln allein das Gefühl von der All-Einheit aller Menschen maßgebend werden läßt. Dem seiner Natur nach lebensgierigen, egoistischen Willen ist die Überwindung dieser seiner Natur als Sollen aufgegeben. Und dies ist möglich, da dieser Wille von seinem tiefsten metaphysischen Grunde her den Zug zur All-Einheit in sich trägt.[480])

Wie kommt es denn aber, daß Schopenhauer den Charakter seiner Ethik dermaßen verkennt, daß er gegen das Sollen und alles, was damit zusammenhängt, so leidenschaftlich zu Felde zieht? Bei Kant ist Sollen, moralisches Gebot, Pflicht ein Ausfluß der praktischen Vernunft und tritt zudem noch in der Gestalt eines höchst abstrakten und inhaltslosen Vernunftgesetzes auf. Diese rationalistische, einseitig begriffliche Haltung der Kantischen Ethik muß nun aber Schopenhauer von seinem Standpunkt aus notwendig als etwas Verkehrtes und Unheilvolles ansehen. Und da geschieht es denn, daß, indem er sich zu dem Vernunftcharakter der Kantischen Ethik in schroffen Gegensatz stellt, sein Widerwille auch das damit innig verbundene Sollen trifft.

In der Tat: Schopenhauers Ethik steht durch ihre antirationalistische, unmittelbar gefühlsmäßige, intuitive Beschaffenheit in bedeutsamem Gegensatze zu der Vernunftethik Kants. Schon der neunte Abschnitt kam, von anderem Zusammenhange aus, hierauf zu sprechen.[481]) Was bei Schopenhauer an die Stelle von Kants moralischem Vernunftgesetz tritt, ist ein unmittelbares Gefühl, das uns mit intuitiver Gewißheit zum Moralischen treibt. An dem Mitleid, diesem „ethischen Urphänomen", wird von Schopenhauer beständig hervorgehoben, daß es eine unmittelbare, sich als solche von selbst ankündigende, instinktartig wirkende Triebfeder sei.[482]) Und ebenso ist bei ihm das

die Voraussetzung des Mitleids bildende Durchschauen des principium individuationis eine unmittelbare, ohne Schlüsse vor sich gehende, intuitive Erkenntnis.[483]) So wendet er sich denn sehr oft gegen die Herkunft der Tugend aus Maximen und Begriffen. Wie soll von Begriffen und Reflexionen die Kraft ausgehen, „dem Drang der Begierden, dem Sturm der Leidenschaften, der Riesengröße des Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen“?[484]) Im besondern hat er dabei, wie ich schon bemerkt habe, die Kantische Moralphilosophie im Auge. Sie gilt ihm als Rationalismus von ungeheurer Einseitigkeit. Wenn er Kant dabei auch teilweise mißversteht und ihm einen zu weitgehenden Rationalismus unterschiebt[485]), so hat er in der Hauptsache doch Recht, wenn er die Kantische Tugend als eine Tugend aus Vernunftgrundsätzen charakterisiert und einer solchen rein rationalistisch gegründeten Tugend die wirksame Grundlage abspricht. Dagegen verehrt er in Rousseau, diesem „tiefen Kenner des menschlichen Herzens“, einen Vorläufer seiner Gefühlsmoral.[486])

7. Aber nicht nur hinsichtlich der Quelle, aus der das moralische Wollen entspringt, steht Schopenhauers Ethik im Gegensatz zum Rationalismus; sondern auch seinem Inhalte nach setzt sie das Leben des moralischen Menschen in Gegensatz zur Vernunft. Ein tugendhafter Wandel und ein vernünftiger Lebenslauf seien „zwei ganz verschiedene Dinge“. Wer wollte die Heldentat Winkelrieds oder Coriolans Umkehr vor Rom infolge der Tränen seiner Mutter und Gattin vernünftig nennen? Wer wollte gar die Vorschriften Jesu als „beste Anweisung zu einem ganz vernünftigen Leben“ bezeichnen? Dagegen müsse man dem schlau berechnenden, mit Rücksicht auf Nutzen und Erfolg seine Schritte lenkenden Philister vernünftiges Handeln zusprechen. Oder sind etwa die Vorschriften des klugen

und folgerichtigen, überlegten und weitsehenden Macchiavelli unvernünftig?[487])

Und Schopenhauer scheint mir in gewissem Grade Recht zu haben. Wer an den Inhalt des sittlichen Handelns nur den Maßstab der Vernunft legt und allen Stimmungs-, Gefühls-, Phantasiebedürfnissen, allen unergründlichen Regungen, allen dunklen Dämonen jeden maßgebenden Einfluß auf das Handeln verbietet, wird Liebe und Erbarmen, Hochsinn und Aufopferung, rücksichtslose Begeisterung und wagende Schwärmerei in seiner Ethik höchstens nur kümmerlich unterbringen können. Ich möchte keineswegs, wie Schopenhauer tut, die Verwirklichung des Vernünftigen aus dem moralischen Handeln ausschließen; aber sicherlich wird das Moralische durch ein vernünftig geordnetes Leben noch lange nicht erschöpft. Die irrationalistische Haltung der Schopenhauerischen Ethik ist also auch hinsichtlich des Inhaltes des moralischen Handelns relativ berechtigt.

Fasse ich alles zusammen, so kann ich Schopenhauers Moralphilosophie als eine metaphysisch gegründete einseitige Gefühlsethik bezeichnen. Die einzige Quelle des moralischen Handelns liegt in dem irrationalen Gefühle des Mitleids. Die tieferen Voraussetzungen des moralischen Handelns aber ruhen teils in dem ursachlosen, freien Wesen des Willens, teils in seiner All-Einheit, letzten Endes aber in der moralischen Bedeutsamkeit, die das allereigentlichste Wesen des Weltkernes bildet. Bei Rudolf Lehmann finde ich Schopenhauers Ethik als Gefühlsethik in beachtenswerter Weise gewürdigt. Vor allem aber weise ich auf die umfassende, gründliche, fördernde, wenn auch in manchen Beziehungen nicht genug anerkennende Kritik hin, der Hartmann die Mitleidsmoral Schopenhauers unterzogen hat. Völlig verwerfend verhält sich der spätere Nietzsche. Der Moralphilosophie des Gewaltmenschen er-

scheint Schopenhauers Mitleidsmoral wie ein mit Hohn zu verfolgender, bestenfalls wie ein rührend altmodischer Aberglaube. Sie gehört nach Nietzsches Ansicht zur Décadence-Bewegung in der Moral. Starke Zeiten und vornehme Kulturen sehen in Mitleid und Nächstenliebe etwas Verächtliches.[488])

8. Will man die geschichtliche Stellung der Schopenhauerischen Ethik bestimmen, so fällt vor allem ihre nahe Beziehung zum Christentum in die Augen. Nur wer an Schopenhauer mit einem so engherzig christlichen Geiste herantritt wie Foucher de Careil, kann diese Beziehung leugnen.[489]) Seine Ethik ist geradezu als ein bedeutsamer Versuch anzuerkennen, den menschlichen Nerv der christlichen Tugend zum philosophisch begründeten Moralprinzip zu machen. Ohne Hilfe von Dogma, Religion und Gott, rein nur aus weltlicher Metaphysik entspringt bei ihm die Liebe als Seele aller Moral. Freilich ist die Liebe der Schopenhauerischen Moral auch nicht wieder einfach gleich der christlichen Liebe zu setzen. Hieran hindert, ganz abgesehen von der Liebe zu Gott als dem tieferen Hintergrunde der christlichen Nächstenliebe, schon dies beides, daß zur christlichen Liebe auch die Mitfreude gehört, und daß das christliche Wohltun keineswegs den negativen Charakter des Herbeiführens bloßer Schmerzlosigkeit hat. Trotz dieser Unterschiede steht kategorischer Imperativ, selbsttätiges Handeln, Verwirklichung der Vernunft dem Geist des ursprünglichen Christentums ferner als die Mitleidsmoral Schopenhauers.

Auf der anderen Seite fehlt der Moral Schopenhauers die reiche, ausgebreitete Weltlichkeit, wie sie die ethischen Systeme Hegels oder Schleiermachers auszeichnet. An ergiebigen, entwicklungsfähigen Gedanken kann sie sich mit diesen nicht messen. Bei Schopenhauer ist es im Grunde nur das Leiden, was zu mora-

lischem Handeln auffordert. Die tausendfältigen menschlichen Bestrebungen und Arbeiten bieten als solche, wenn man Schopenhauer streng nimmt, keinen Antrieb zu moralischen Willensäußerungen dar. So stoßen wir auch hier wieder darauf, daß es Schopenhauers Ethik, so sehr auch ihr Grundprinzip soziale Antriebe in sich enthält, doch am Ausbau der sozialen Gesichtspunkte fehlt. Kulturschaffendes Streben geht nicht von ihr aus.

9. Außer dem Mitleid gibt es noch zwei andere Erscheinungen, in denen sich die Einheit des Weltwillens unmittelbar verkündet. Die eine ist die Geschlechtsliebe: was in den beiden Verliebten zur Vereinigung drängt, ist, so sahen wir schon im achtzehnten Abschnitt, der Wille der Gattung. Die zweite hierher gehörige Erscheinungsgruppe umfaßt das Hellsehen und die Magie. Schopenhauer hat sich mit den aus den Gesetzen der Natur und des seelischen Lebens herausfallenden Gebieten, auch hierin Ähnlichkeit mit Kant aufweisend, ausführlich und mit innerer Neigung beschäftigt. Er hält es für eine Schande der Wissenschaft, wenn sie Ahnungen und Wahrträume, das Hellsehen in die Ferne und in die Zukunft, das Erscheinen Sterbender und Verstorbener, die Heilkraft des Magnetisierens, das magische Wirken des Willens in die Ferne mit dem „Skeptizismus der Ignoranz“ in Abrede stellt. Alle diese Erscheinungen finden ihre Erklärung durch die beiden Lehren von dem bloßen Erscheinungsdasein der Raum- und Zeitwelt und von dem e i n e n Willen als dem einzig wahrhaft Wirklichen. Die Erscheinungen — Menschen wie Dinge — stehen nämlich mit einander nicht nur durch die gewöhnlichen natürlichen Wege im Verkehr, sondern auch durch den über das principium individuationis erhabenen Willen. Der all-eine Wille, in Verbindung mit der Idealität der Erscheinungswelt, macht

eine unmittelbare, durch die einheitliche Tiefe des Dinges an sich bewirkte Berührung räumlich und zeitlich getrennter Gestaltungen der Erscheinungswelt möglich. Der Weg, auf dem jene Vorgänge zustande kommen, ist nicht der Weg, der „am Gängelbande der Kausalität durch Zeit und Raum geht“, sondern „der Weg durch das Ding an sich“. So spricht sich also im Hellsehen und in der Magie die Einheit des Dinges an sich in allen Erscheinungen unmittelbar und offenkundig aus.[490]) Somit erhält das Mitleid in der Geschlechtsliebe und in den Erscheinungen des Hellsehens und der Magie eine Genossenschaft, durch die bekundet wird, daß es einem durch die Schopenhauerische Erscheinungswelt gehenden allgemeineren und umfassenderen Zuge seinen Ursprung verdankt.[491])

10. Fragt man nach dem Idealmenschen Schopenhauers, so darf man nicht mit dem ausschließlichen Hinweis auf seinen moralischen Menschen antworten. Jener deckt sich keineswegs mit diesem; vielmehr ist er weit reicher und vielseitiger als dieser. Der von Gerechtigkeit, Mitleid und Liebe beseelte Charakter erschöpft noch lange nicht Schopenhauers Idealmenschen, so sehr auch jene Tugenden einen wesentlichen Teil an ihm ausmachen. Zum Idealmenschen gehört vor allem noch jenes obere Stockwerk, das einerseits den Genius, anderseits den Heiligen umschließt. Bald lebt sich der Idealmensch mehr nach jener, bald mehr nach dieser Seite hin dar. Außerdem aber treten uns in Schopenhauers Betrachtungen über Menschen und menschliche Dinge noch manche andere Züge entgegen, die, ohne zu den drei bezeichneten Gestaltungen des Menschlichen zu gehören, doch zu dem Bilde vom Idealmenschen, wie es Schopenhauer vorschwebte, gerechnet werden müssen. Freilich muß man, um diese herauszufinden, nicht bloß auf das von Schopenhauer ausdrücklich Gesagte Rück-

sicht nehmen, sondern auch auf seine mitschwebenden Gefühle und mittönenden Wertungen zu achten verstehen.

So dürfen wir also sagen: zu Schopenhauers Idealmenschen gehört außer dem Erfülltsein von Mitleid einmal die (gleich weiterhin zu betrachtende) Steigerung des Moralischen: die Lebensverneinung, sodann aber die sei es künstlerische, sei es philosophische Betätigung des Genies. Daneben aber kommen seinem Idealmenschen verschiedene Eigenschaften zu, die durch die Ideale des Mitleidsvollen, des Heiligen, des Künstlers und Philosophen nicht unmittelbar gegeben sind, die Schopenhauer auch nicht im Zusammenhange darlegt, die aber seinen Darlegungen deutlich zu Grunde liegen. Sollte ich Schopenhauers Idealmenschen mit ein paar zusammendrängenden Strichen allseitig charakterisieren, so würde ich mich folgendermaßen ausdrücken.

Sein Idealmensch steht ihm vor Augen als wurzelnd in heftigem Lebensdrang und doch erfüllt von noch mächtigerem Erlösungsbedürfnis. Das ist kein voller Mensch, der die gewaltigen Dämonen des Lebens nicht in seiner Brust gefühlt hätte. Doch bleibt er nicht in ihrem Banne; denn ihn reißt der Zug nach einem zweiten, überindividuellen Leben siegreich empor. Somit ist also der Mensch Schopenhauers beides: er ist stark in Lebensglut, noch stärker aber im Drang nach dem Überendlichen. Dieser Drang äußert sich schon in dem Tugendhaften, der das principium individuationis als Trug durchschaut und sich in Gerechtigkeit und Liebe mit den Menschen eins setzt; viel vollkommener freilich im künstlerischen und philosophischen Genie und im Heiligen. Niemals aber würde sich dieses zweite, höhere Leben siegreich geltend machen können, wenn der Mensch nicht im stande wäre, sich von all den verführenden Scheinwerten des Lebens ruhigen und festen Sinnes abzulösen. Zum Menschen Schopenhauers gehört

tapfere Scheinlosigkeit, der Mut des nur sich selber Lebenwollens, furchtloses Entsagen gegenüber allen lockenden Endlichkeiten, trotzige Wahrhaftigkeit. Er nimmt, wie Nietzsche mit Recht sagt, das „Leiden der Wahrhaftigkeit“ freiwillig auf sich.[492]) Er weiß, daß er durch seine Tapferkeit im Verneinen und Sichablösen sein Erdenglück zerstört. Nichtsdestoweniger folgt er dem schroffen Genius seines Wesens. Steht er aber noch im Kampfe des Lebens, so zeigt er „eisernen Sinn“ und ist „gepanzert gegen das Schicksal und gewaffnet gegen die Menschen“. Ein „heroischer Lebenslauf“ ist das Höchste, was der Mensch erlangen kann.[493]) Faßt aber Schopenhauer einen solchen Menschen in seinem Verhältnis zu den Zwecken, denen er sich widmet, ins Auge, so schreibt er ihm „Größe“ zu. Wer nur seine Sache sucht, ist nicht groß. Größe besteht allein darin, daß der eigentliche Ernst des Menschen nicht im Persönlichen, sondern im Objektiven ruht. Wer für das Ganze lebt, auf den Makrokosmus sein Sinnen und Trachten richtet, hat Größe. Dies ist daher der Vorzug des Genius.[494])

An einer der eindrucksvollsten Stellen seiner Schrift über Schopenhauer als Erzieher behauptet Nietzsche, daß unsere neuere Zeit drei bedeutsame Formen des Idealmenschen aufgestellt habe. Es sei dies der Mensch Rousseaus, der Mensch Goethes, der Mensch Schopenhauers. Indem er dann das Ideal des Schopenhauerischen Menschen in seinen Zügen auseinanderlegt, kann es auffallend erscheinen, daß dabei die moralische Seite: Mitleid und Menschenliebe, kaum zu Worte kommt. Ihm stehen einzig die Ideale vor der Seele, die Schopenhauer vom „Philosophen, Künstler und Heiligen“ hingestellt hat. Und er kann für sich anführen, daß Schopenhauer in der Moral des Mitleids eine bloße Vorstufe der Willensverneinung und Heiligkeit erblickt. Auch läßt sich nicht leugnen, daß Schopenhauer dort, wo er

von Mitleid, Gerechtigkeit, Liebe spricht, bei aller Eindringlichkeit doch eine weitaus nüchternere Sprache redet als dort, wo er den Künstler oder den Heiligen schildert. Man fühlt, daß er am Künstler und Heiligen sehnend, staunend, verlangend hängt und diese beiden Ideale aus seinem tieferregten Innern herauslebt. Legt er dagegen die Tugenden der Gerechtigkeit und Liebe dar, so steht nicht entfernt der gleiche Grad des Selbsterlebens dahinter.

Eine rein weltliche Ethik der Liebe hat in der Zeit Schopenhauers auch Ludwig Feuerbach, und sicherlich mit affektvollerem Erleben, aufgestellt. Freilich zeigt die Liebe da und dort einen völlig anderen Charakter. Bei Feuerbach ist es die Liebe eines diesseitsberauschten, genußfreudigen, fortschrittsgläubigen, menschheitsbegeisterten Philosophen. Schopenhauers Liebe dagegen erblüht auf dem Grunde des Unglaubens an Glück, Fortschritt und Menschheit. Sie erweist sich denn auch, wie der folgende Abschnitt darlegen wird, nur als Vorstufe zur Askese.

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

Die Verneinung des Willens.

1. Soll die Moral der Philosophie und Kunst ebenbürtig werden, so darf sie nicht auf der Stufe der Liebe und des Mitleids stehen bleiben, sondern muß sich zur Verneinung des Willens steigern. Der „Wert des Lebens“ besteht gerade darin, daß es uns „lehrt, es nicht zu wollen“.[495])

So befremdlich auch mitten in unserer modernen Welt der fast verzückte Preis, den Schopenhauer der Weltentsagung spendet, klingen mag: jedenfalls handelt es sich dabei um ein echtes Stück Schopenhauer. Es stimmt zu seiner gegensatzreichen Philosophie, zu ihren Plötzlichkeiten, zu ihren jähen Linien, und es stimmt insbesondere zu ihrer Erlösungsromantik, daß er der brutalen Willensbejahung, die die Welt in ihrem Grunde ist, als höchste Leistung dieser Welt die ebenso brutale Willensverneinung folgen läßt. Es kann kein härteres Brechen mit aller Kultur, mit allen Gütern und Errungenschaften des Erdenlebens geben als die Willenstötung des Schopenhauerischen Heiligen. Übrigens bin ich weit entfernt davon, hierin nichts als eine seltsame Verirrung Schopenhauers zu erblicken. Ich bin mit Paulsen der Ansicht, daß es sich hier um eine tiefe und mächtige Strömung im Leben der Menschheit handelt, und daß es ein Verdienst Schopenhauers ist, durch die

Einreihung der Lebensverneinung in seine Weltanschauung gezeigt zu haben, daß hierin mehr als eine zufällige und vereinzelte Krankheitserscheinung vorliegt.[496]) Angesichts der kurzdenkenden und besinnungslosen Diesseitsgläubigkeit der modernen Welt halte ich es für wichtig, daß von Zeit zu Zeit starke, unabhängige Geister — wie Kierkegaard, Schopenhauer, Tolstoi — die Menschheit daran erinnern, daß das menschliche Leben wesentliche Seiten an sich hat, durch die gerade tiefangelegte und kühndenkende Menschen sich aufgefordert fühlen können, sich von dem Leben mit einer Gebärde des Grauens abzuwenden und die Weltentsagung als Höchstes hinzustellen.

2. Pessimistische Überzeugung und All-Einheits-Gefühl müssen zusammenwirken, wenn die „Selbstaufhebung des Willens“ erfolgen soll. Die Tugend der Liebe aber bildet die beste Vorbereitung dazu. Denn wer sich mit dieser Tugend erfüllt hat, ist voll von dem Gefühl der Einheit mit allen lebenden und leidenden Wesen. Er hat sein eigenes Wesen in jedem anderen wiedererkannt; sein eigenes Los und das Los der Menschheit sind für ihn eines. Hierzu muß sich nun eine tiefe pessimistische Grundstimmung gesellen: er muß die Menschheit und Welt in ihrem steten Vergehen, nichtigen Streben, inneren Widerstreit und beständigen Leiden erkennen. Wirken diese beiden Richtungen in seinem Geiste mit gehöriger Stärke zusammen, so kann kein anderes Ergebnis eintreten, als daß er die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachtet und den Schmerz der ganzen Welt auf sich nimmt. Und dies nun wieder hat zur Folge, daß der Wille sich mit Schauder vom Leben abwendet und sein eigenes Wesen verneint. Es tritt freiwillige Entsagung, gänzliche Willenslosigkeit ein. Die Erkenntnis vom pessimistischen Wesen der Welt ist zum „Quietiv“ alles und

jedes Wollens geworden.[497]) Es ist fast überflüssig, zu bemerken, daß hier überall die Erkenntnis nicht die Form der Philosophie zu haben braucht, sondern nur unmittelbares, intuitives Erkennen gefordert wird. Es ist nur nötig, daß sich uns das Leiden der Welt und die Einheit dieser Welt in gefühlsmäßiger Anschauung aufdrängt.[498])

Freilich muß in den meisten Fällen noch etwas anderes zu Hilfe kommen, wenn die Verneinung des Willens entstehen soll. Nur bei sehr wenigen reicht die Erkenntnis der leidensvollen und nichtigen Welt hin, um den Willen zu brechen und zu vernichten. In den bei weitem häufigeren Fällen ist nur das größte eigene Leiden im stande, den Willen zur Selbstverneinung zu bringen. Ist der Mensch durch alle Stufen der wachsenden Bedrängnis zum Rande der Verzweiflung gebracht, so geschieht es oft, daß er plötzlich in sich geht und, wie durch sein Leiden gereinigt und geheiligt, allem, was er bis dahin mit Heftigkeit wollte, entsagt. Aus der läuternden Flamme des Schmerzes bricht plötzlich der Silberblick der Erlösung hervor. Hier ist es also das selbst empfundene Leiden, wodurch allererst die Erkenntnis von der Einheit des eigenen gequälten und nichtigen Willens mit der gesamten gequälten und nichtigen Welt herbeigeführt wird. Und diese Erkenntnis ist es dann, die den „Willen gleichsam verbrennt und verzehrt“. Auf diese Weise bildet der christliche Gedanke von der läuternden Kraft des Schmerzes einen wichtigen Bestandteil der Schopenhauerischen Ethik. Besonders in dem Kapitel über die „Heilsordnung“ preist Schopenhauer das Leiden als einen Läuterungsprozeß, durch den der Mensch von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt werden soll. Übrigens war uns schon in der Lehre vom Genie die Teleologie des Leidens entgegengetreten.[499])

Wie ernst es Schopenhauer mit der Selbstaufhebung

des Willens nimmt, geht daraus hervor, daß er sich die häßlichen und grauenhaften Erscheinungen, die sie annimmt, ausdrücklich und ausführlich vor Augen hält und dennoch von Seligpreisungen überströmt. Er vertieft sich in all die Äußerungen der Lebensverneinung: in die freiwillige vollkommene Keuschheit, die absichtliche Armut, das freudige Aufsichnehmen von Schmach und Schande, in die Kasteiungen und Selbstpeinigungen, besonders auch in den freiwilligen Hungertod; er vertieft sich in das Leben der christlichen Asketen wie der indischen Büßer. Und je mehr er dies tut, um so mehr steht ihm der Willensverneiner als der wahrhaft Erlöste, als der „Heilige“, als vollendete Frucht alles menschlichen Strebens und Erkennens vor Augen. Im Tone wahrer Verzückung preist er den unerschütterlichen Frieden, die innige Heiterkeit, die wahre Himmelsruhe der Heiligen. Ihnen ist das Leben „nur noch eine leichte Erscheinung wie ein Morgentraum“. Angesichts ihrer Seligkeit verschwindet selbst sein Widerwille gegen den Begriff des „höchsten Gutes“: er möchte die gänzliche Willenslosigkeit, wenn auch nur bildlich, das höchste Gut nennen. Auch zieht er das Übermenschliche des Genies herbei, um seinem Heiligen die gehörige Stellung zu geben: Heiligkeit und Genialität sind nicht nur verwandt, sondern der Heilige ist geradezu der in ethischer Hinsicht Geniale.[500]) So tritt Schopenhauer in äußersten Gegensatz zu jenen philosophischen Richtungen, die die kraftvolle Bejahung des Diesseits zu einer Art genialen Sichauslebens steigern oder gar eine gewisse Religion daraus machen. Zu Lebzeiten Schopenhauers hatte sich insbesondere der Junghegelianismus zu einer Art von Diesseitsreligion ausgebildet; und Schopenhauer hat seinem Abscheu vor der „absolut physischen Ansicht“ dieser Philosophen unzweideutigen Ausdruck gegeben, indem er sie als „Bestialismus“ brandmarkt. Heutigen Tages wird jedermann

vor allem an Nietzsche denken. Feuerbach und Nietzsche mit ihrem vernichtenden Haß und Hohn gegen die Askese und ihrem überschwenglichen Diesseitsrausch sind auf ethischem Gebiet die eigentlichen Gegenphilosophen Schopenhauers.

3. Wenn etwas für das Erfülltsein Schopenhauers von dem Ideal der Lebensverneinung spricht, so ist es der Umstand, daß selbst die härtesten, offenkundigsten Widersprüche ihn in seiner Überzeugung nicht störten. Schon seine Schüler machten ihn auf die Widersprüche in der Lehre von der Willensverneinung aufmerksam und baten um Auskunft. So erhoben Becker und Frauenstädt den Einwurf, daß die Verneinung des Willens mit der von Schopenhauer behaupteten Unveränderlichkeit des Charakters streite. Schopenhauer erwiderte, daß die Unveränderlichkeit nur den empirischen Charakter, das ist: die Erscheinung des sich bejahenden Willens betreffe, aber die Frage ganz unberührt lasse, ob nicht der ganze Willensakt sich vom Wollen zum Nichtwollen entschließen könne.[501]) Häufiger noch begegnet man bei seinen Schülern einem anderen Zweifel. Frauenstädt, Becker, Doß, die beiden Zöglinge der Militärakademie zu Weißkirchen, die sich kurz vor seinem Tode an ihn wandten, sie alle fühlten sich durch die Frage beunruhigt, wie es angesichts der Einheit und Unteilbarkeit des Willens möglich sei, daß nach der Selbstaufhebung eines einzigen Willens doch noch die Welt weiter bestehe. Müßte nicht ein einziger Heiliger im stande sein, die ganze Welt zu erlösen? Ohne Zweifel liegt hier, da Schopenhauer einerseits die Unteilbarkeit des Willens als Dinges an sich behauptet und anderseits die Selbstaufhebung des Willens sich auf das wirkliche und wahrhafte Ansich des Willens erstrecken läßt, ein unlösbarer Widerspruch vor. Schopenhauer flüchtet sich zu der Beschränktheit des menschlichen Erkennens;

er habe es nicht auf sich genommen, alle Rätsel der Welt zu lösen; er habe sich immer vor aller Transzendenz gehütet.[502]) Man merkt: Schopenhauer fühlt sich außer stande, den Einwurf zu entkräften. Trotzdem aber steht ihm die Willensverneinung als unantastbar da.

Dazu kommt noch ein weiteres Bedenken. Becker legte Schopenhauern die Frage vor, wie sich das Eingreifen des freien Willens in die Erscheinungsreihe mit der ausnahmslosen Notwendigkeit und lückenlosen Kausalität der Erscheinungen vertrage.[503]) Auch diese Frage trifft eine große Schwierigkeit in Schopenhauers Verneinungslehre. Indessen läßt er auch diese Schwierigkeit mit voller Unbefangenheit stehen. Die Willensverneinung ist ihm ein Unbestreitbares, Unentbehrliches; das Heil der Welt scheint ihm daran zu hängen. Darum nimmt er die Ausnahme, die in ihr gegen Notwendigkeit und Kausalität liegt, gelassen hin. Mit voller Offenheit erklärt er, daß die Willensverneinung der einzige Punkt ist, wo die Freiheit des Willens unmittelbar in die Erscheinung eintritt. Nur ist er bemüht, diese Ausnahme zu mildern: er weist darauf hin, daß dieser einzige Fall eintrete, wo der Erscheinung ein Ende gemacht werde, wo der ganze Faden abreiße, nicht also etwa dort, wo die Erscheinung bestehen bleibe und nur Veränderungen erfahre. Indessen bleibt doch auch der Leib des Heiligen, wie Schopenhauer ausdrücklich hervorhebt, bis an seinen Tod bestehen; man kann also doch nicht von einem Aufheben der Erscheinung in strengem Sinne reden. Und selbst wenn eine derartige gänzliche Aufhebung vorläge, so bestünde auch dann ein Einbrechen des freien Dinges an sich in die Erscheinungsverkettung in voller Schärfe. Und ebensowenig bedeutet es eine Milderung, wenn Schopenhauer hervorhebt, daß das Unwirksamwerden der Motive durch die ganz veränderte Erkenntnisweise herbeigeführt werde.

Denn mag die Erkenntnis noch soviel zur Willensverneinung mithelfen, so wird doch daran nichts geändert, daß letzten Grundes „ein Freiheitsakt des Willens“ vorliegt. Schopenhauer läßt also tatsächlich ein Wunder vorgehen. Er bezeichnet ausdrücklich die plötzliche Umkehrung der Erscheinung durch die Freiheit des Willens als einen übernatürlichen Vorgang und vergleicht ihn mit dem Wunder zu Cana. Vom Standpunkte der Natur aus erscheine, so sagt er ein anderes Mal, „die Sache allerdings als eine Art Wunder“. Und er flüchtet sich schließlich zu dem Troste, daß die Freiheit ein Gedanke ist, den wir wohl andeuten und dem wir seine Stelle anweisen, den wir aber nicht deutlich denken können.[504])

So bedeutet also der Schluß von Schopenhauers Philosophie einen plötzlichen Einbruch in ihre Grundlagen. Die Erscheinungswelt entspringt unter der unbedingten Herrschaft des Satzes vom Grunde; und nun wird in einem bestimmten Falle eine Zerreißung ihres Zusammenhanges zugestanden. Und noch mehr: auch das Grundverhältnis von Ding an sich und Erscheinung ist verletzt. Das Ding an sich ist die gänzlich andersartige, durch eine weite Kluft getrennte, in geheimnisvolles Dunkel gehüllte Tiefe der Erscheinungswelt. Und nun wird mit einem Male in gewissen Fällen diese Tiefe zur Oberfläche, der Hintergrund zum Vordergrund. Trotzdem aber ist anzuerkennen, daß, wie ich auch schon hervorgehoben habe, sich in der Lehre von der Willensverneinung ein echtes Stück Schopenhauer offenbart. Wie sehr diese Lehre aus dem Geiste seines Systems herausgeboren wurde, geht insbesondere auch aus ihrem irrationalen Charakter hervor. Wie oft sind wir nun nicht schon an bedeutungsvollen Stellen seiner Philosophie auf Irrationalismus gestoßen! Wir erinnern uns zunächst an die vernunftlose Natur des Willens, an den alogischen Weltkern; wir erinnern uns

weiter an die vernunftlos intuitive Art, wie der Mensch sich des Willens als seines Wesenskernes bewußt wird; wir erinnern uns sodann an die Ideenerkenntnis, die keineswegs eine Äußerung der Vernunft ist, vielmehr jenseits aller logischen Verknüpfung und Arbeit liegt. Ebenso trägt die Lehre von dem freien Willen und dem intelligiblen Charakter ein durchaus irrationales Gepräge. Und die Mitleidsmoral stellt sich in vollkommen bewußten Gegensatz zu aller Vernunftmoral. Dieser Irrationalismus der Schopenhauerischen Philosophie nun äußert sich an ihrem Schlusse so entschieden, wie nirgends vorher. Der Heilige glaubt an die Möglichkeit der wurzelhaften Vernichtung des Willens. Dieser Glaube ist ihm aber wahrlich nicht aus seiner Vernunft gekommen. Die Vernunftüberlegung würde ihn immerdar im Umkreise der nach dem Satze vom Grunde verknüpften Erscheinungswelt festgehalten haben. Wer ein Heiliger werden will, muß aller Vernunft zu Trotz und Hohn an die übernatürliche Macht des Willens glauben. Man wird an den Glauben erinnert, den Novalis zu der wunderbaren Allmacht des Willens hegte. Die Vernunft für sich führt den Menschen zu einem klugen, maßvollen Genießen des Lebens. Schon die Moral des Mitleids und der Liebe liegt weit über alle Vernunft hinaus; um wieviel mehr der endgiltige, unbedingte Bruch mit allem, was Leben und Welt, Genuß und Kultur heißt! So bezeichnet denn auch Schopenhauer die tiefe Ruhe, die gänzliche Meeresstille des Gemütes, die der Heilige erlangt hat, als „jenen Frieden, der höher ist als alle Vernunft“.[505])

4. Die Verwandtschaft dieser Lehre Schopenhauers mit dem Christentum fällt in die Augen. Freilich darf man dabei nicht an den lauen Protestantismus der gebildeten, harmoniebedürftigen Kulturfreunde denken. Vielmehr muß man sich das echte, alte Christentum

vor Augen halten, das sich, erlösungssehnsüchtig und glaubenstapfer, von der Welt und ihren Lockungen mit Grauen abwandte. Oder man mag sich an den entschlossenen und ganzen Glauben erinnern, wie ihn zwei starke, freie Geister der heutigen Zeit, Ibsen und Björnson, jener in „Brand“, dieser in dem erstenTeil der Dichtung „Über die Kraft“, verherrlicht haben.

Mit Nachdruck und Ausführlichkeit hebt Schopenhauer aus der christlichen Dogmatik diejenigen Stücke heraus, die ihm Verwandtschaft mit seiner Lebensverneinungslehre und dem, was damit zusammenhängt, zu haben scheinen. Erbsünde und Wiedergeburt, Werke, Glaube und Gnade, der Gegensatz von Adam und Jesus — das sind die hauptsächlichen Seiten der christlichen Lehre, die er als mit der seinigen im wesentlichen übereinstimmend in Anspruch nimmt.[506])

So tritt neben die Kantisch und Hegelisch gedeutete christliche Dogmatik auch eine Deutung im Schopenhauerischen Geiste. Und keinesfalls ist bei Schopenhauer der berechtigten Deutung des Christentums in höherem Grade eine unberechtigte Umdeutung zugesellt als bei Kant oder Hegel. Gewisse Seiten des Christentums freilich kommen bei Schopenhauer nicht zur Geltung. Insbesondere mit den Lehren von Gott und seinem Verhältnis zu der Menschheit, gerade also mit jenen Lehren, die in der Hegelschen Religionsphilosophie hauptsächlich ihre Würdigung finden, weiß er nichts anzufangen. Dreieinigkeit, Menschwerdung Gottes, Erlösung der Menschheit durch dieses Eingehen des Göttlichen in das Endliche — dies ist für Hegel der Kern des Christentums. Gott als konkreter Geist und die Vergeistigung der Welt durch Gott: dies ist der tiefste Sinn, den er im Christentum aufzeigen will. Schopenhauer dagegen hat in seiner Philosophie für Gott als Geist und für die Vergeistigung, Verklärung. Erhöhung der Welt keinen Platz. Ihm müssen sich

vielmehr jene Seiten am Christentum als wertvoll und wahr aufdrängen, in denen die Welt als Stätte des Leidens, das Erbarmen mit den Leidenden, die Abkehr von den Gütern der Welt und die hiermit im Zusammenhang stehende Wiedergeburt zur Geltung kommen. Nun kann aber wohl keine Frage sein, daß wenigstens das ursprüngliche Christentum jener Hegelschen Welterhöhung durch den Allgeist nicht so nahe steht wie der pessimistisch-asketischen Gefühlsrichtung, die Schopenhauer als das wahrhaft Christliche hinstellt. So hebt er denn auch die Übereinstimmung des Neuen Testamentes mit seiner asketischen Lehre nachdrücklich hervor. Er findet den Geist des Neuen Testamentes ebenso pessimistisch, wie jener des Alten optimistisch ist. Ja, er spendet selbst einem Anhänger Hegels, Strauß, großes Lob, weil dieser den asketischen Geist des Neuen Testamentes aufgedeckt habe. So sieht er denn auch in Jesus „das Symbol oder die Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben", und er hat damit, wie Weinel bemerkt, „gleichsam das Programm für eine große Gruppe von Darstellungen Jesu" aufgestellt.[507]) Außer dem Christentum zieht er, wie sich von vornherein erwarten läßt, die heiligen Schriften der Inder heran, um sich der Übereinstimmung seiner Lehre mit ihnen zu erfreuen. Während Griechentum, Judentum und Islam den falschen, glatten, verderblichen Optimismus vertreten, spricht sich nach seiner Überzeugung im Brahmanismus, Buddhismus und im Christentum der alte und erhabene Glaube der Menschheit an die Erlösung durch Weltverneinung aus. Der Protestantismus freilich ist dem asketischen Geiste des Christentums nicht treu geblieben. Er mag eine gute Religion für komfortable, verheiratete und aufgeklärte protestantische Pastoren sein; aber er ist ein „ausgeartetes Christentum".[508])

5. Von der jetzt gewonnenen Höhe aus tritt die

Erkenntnis des Wesens der Welt oder, was dasselbe ist, die Selbsterkenntnis des Willens in ein bedeutsames Licht. Häufig kommt Schopenhauer darauf zu sprechen, daß in der Selbsterkenntnis des Willens der letzte Sinn der Welt liege; und immer schwebt ihm dabei vor Augen, daß nur durch Selbsterkenntnis der Wille zur Verneinung seiner selbst gebracht werde. Soll der Wille im stande sein, sich vom Leben abzuwenden, so muß er vorher sein gieriges, nichtiges, widerstreitendes, leidensvolles Wesen erkannt haben. Davon war in diesem Abschnitte zur Genüge die Rede. Es erhält also die Selbsterkenntnis des Willens in den Augen Schopenhauers dadurch einen unvergleichlichen Wert, daß sie Bedingung und Anstoß zur gründlichen, endgültigen Erlösung vom Leben ist. Unter diesem Gesichtspunkte wird es verständlich, daß er die Selbsterkenntnis des Willens und seine „darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung“ als „die einzige Begebenheit an sich“ bezeichnet. Auch nennt er die Erkenntnis der Natur des Willens geradezu den Zweck der Welt. Ja er sagt: die Welt ist überhaupt nichts anderes als die Selbsterkenntnis des Willens.[509])

Auch hier lohnt es, auf Hegel zu blicken. Bei Hegel ist die Selbsterkenntnis des absoluten Geistes, bei Schopenhauer die Selbsterkenntnis des Willens der Zweck der Welt. Der Vernunftpantheismus und die alogistische Willensmetaphysik treffen hier von grundverschiedenen Wegen aus zusammen. Daher ist denn auch Wert und Bedeutung, die ein jeder von beiden der Selbsterkenntnis seines Weltprinzips zuschreibt, grundverschieden. Für Hegel ist das Sichselbstwissen des Absoluten der höchste Ausdruck der in sich befriedigten, bei sich bleibenden, sich unendlich bejahenden Weltvernunft. Bei Schopenhauer dagegen ist die Selbsterkenntnis für den Weltwillen der Stachel, daß er sich verneine. Dort liegt der Zweck der Welt in einem Selbsterkennen.

das sich in optimistischer Selbstgenugsamkeit als Vollendung der Welt weiß; hier dagegen bedeutet die Selbsterkenntnis die Einsicht, daß „wir besser nicht da wären“ und treibt daher zum Nirwana. Hegels Selbsterkenntnis gibt sich als höchste, reifste und unbedingte Gestalt der Wirklichkeit selbst; Schopenhauers Selbsterkenntnis dagegen bedeutet die grauenvolle Flucht der Wirklichkeit vor sich selber.

6. Noch fehlt an Schopenhauers Lehre von der Willensverneinung eine hochbedeutsame Seite. Er sagt selbst von seiner Philosophie, daß sie, auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, „mit einer Negation endigt“. Ist es denn nun wirklich ein volles, unbedingtes Nichts, in das der Heilige übergeht? Bedeutet die Erlösung bei Schopenhauer die gänzliche, endgültige Vernichtung? Darf man ohne weiteres mit Otto Pfleiderer von Schopenhauer sagen, daß der Nihilismus seine Eschatologie sei?[510])

An zahlreichen Stellen legt Schopenhauer dar, daß das Nichts, das den Heiligen erwartet, nur ein relatives Nichts, kein absolutes Nichts ist. Nur von dem Standpunkte des sich bejahenden Lebenswillens, nur von dem Standpunkte dieser uns umfangenden Vorstellungs- und Willenswelt ist das, was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, das Nichts. Von dem Standpunkt dessen aber, der die Welt überwunden hat und aus ihr herausgetreten ist, könnte umgekehrt das, was uns als Wirklichkeit umgibt, diese „Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen“ als Nichts erscheinen. Für uns, die wir im Wollen stehen und nur diese Welt der Willensbejahung kennen, kann dieses Ziel, das hinter aller Heiligkeit schwebt, freilich nur den finsteren Eindruck des völligen leeren Nichts machen. Die Vorstellungs- und Willenswelt bietet eben kein einziges Merkmal dar, das zur Beschreibung und zum Aufbau

des Nirwana dienen könnte. Daraus folgt aber nicht, daß dieses unbedingt verschlossene Geheimnis, für das uns „Bild, Begriff und Wort" fehlt, nicht das wahrhaft Wirkliche sein könne.[511])

Schopenhauer will, indem er sich so vernehmen läßt, nicht bloß mit einer Möglichkeit gespielt haben; man fühlt aus seiner Darstellung deutlich heraus, daß sein Glaube an dieser Möglichkeit schwärmerisch hängt und ihr Sein und Leben einhaucht. Ihm steht der Trost vor der Seele, daß hinter dieser Welt, hinter diesem Drängen und Treiben ohne Ziel und Rast sich ein unfaßbares, übervernünftiges, namenloses Sein auftut, ein Sein, vor dessen Wundern alles, was diese Welt enthält, wie ein Nichts verbleicht. Schopenhauer ist nicht so geartet, wie sein Schüler Philipp Mainländer. Dieser ist von verzehrendem Verlangen nach dem „absoluten Tod", nach der vollen, uneingeschränkten Vernichtung erfüllt. Das Leben und Streben der Menschheit hat für ihn nur den Sinn einer „Bewegung aus dem Sein in den absoluten Tod".[512]) Schopenhauer dagegen erbaut sich an den Erleuchtungen der Mystiker aller Zeiten und Völker; er ist mit beseligt, wenn er sie in wunderbarer Übereinstimmung den seligen Frieden schildern hört, der dem Aufgeben alles Wollens folgt. Er ahnt in ihren Schilderungen eine gewisse positive Ergänzung dessen, was er als Philosoph nur negativ bezeichnen zu können glaubt.[513])

Indessen tritt er hier und da doch zu etwas weitergehenden Äußerungen über das namenlose Übersein (so könnte man sein Nirwana nennen) heraus. So wenig es Willensbejahung ist, so ist es doch Wille. Es ist der Wille in seiner „Freiheit, Wille zum Leben zu sein oder nicht". Andere Male freilich scheint er es auch über den Willen hinausheben zu wollen. Ein und dasselbe Subjekt liegt dem sich bejahenden und dem sich verneinenden Willen zum Leben zu Grunde; und dieses

Subjekt wird durch den Akt der Willensverneinung nicht vernichtet. Verhältnismäßig am bestimmtesten äußert er sich in den Parerga über dieses an den Neuplatonismus erinnernde Element seiner Philosophie. Die Verneinung des Willens zum Leben eröffnet den Weg zu einem Reiche reinen, ruhenden, wandellosen, unbedürftigen Seins. Ja er glaubt an ein „gutes und erlösendes Prinzip“ in dieser Willenswelt, das „zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann“.[514])

So wendet sich die negative Erlösung Schopenhauers doch noch ins Positive, wenn auch in ein Positives von namenloser Art. Zugleich zeigt sich hier seine Philosophie auf das entschiedenste als Jenseits-Mystik, mag er noch so keusch und zurückhaltend darüber reden. Und es ist jedenfalls beachtenswert, daß auch ein Denker, wie Schopenhauer, durch Sehnsucht und Glauben zu einer Art von überschwenglichem Jenseits geführt wird. Trotz seiner freien und wahrlich nicht zaghaften Kritik gegenüber allem, was Dogma und Religion ist, trotz seiner starken und oft beinahe maßlosen Neigung, die Illusionen und Ideale der Menschheit zu zerstören, und trotz seines aufrichtigen Bestrebens, nur der Sprache der Natur zu folgen und dem Wirklichen treu zu bleiben, richtet er schließlich doch seine sehnsuchtsvollen Blicke auf ein allen irdischen Maßstäben entrücktes, unaussprechlich heiliges Sein. Sein Erlösungsbedürfnis, das sich uns schon dort offenbarte, wo er von der Kunst und vom Genie sprach und die Erhebung zum ewigen klaren Weltauge pries, das uns auch aus seiner Mitleidsmoral entgegenblickte, tritt uns hier in noch kühnerer Gestalt vor Augen. Hinaus aus den Banden des Lebenswillens und hinaus aus den Schranken der Zeit! dies ist ein Zug, der seiner Philosophie nicht etwa bloß in Nebensachen ihr Gepräge gibt. Man wird hier an den späteren Fichte erinnert, wie er sich etwa in der „Anweisung zum seligen Leben“ ausspricht. Beide Philo-

sophen sind von der Sehnsucht nach einem Dasein ausgefüllt, das die unbedingte Verzehrung und Auslöschung der Raum- und Zeitwelt bedeutet, nach einem Dasein, das den vollen Gegensatz zu dieser Welt des Nichtseins bildet. Nur will Fichte dieses Ziel denkend, wissend, vernünftig wollend, liebend ergreifen, und er vertieft sich fast unersättlich hinein, während Schopenhauer in dem Geheimnis der irrationalen Aufhebung des Wollens den Weg zum Ziele erblickt und diesen Gegenstand immer nur in scheuen Andeutungen berührt.

Jetzt, wo uns die gesamte, ästhetische wie asketische, Erlösungsromantik Schopenhauers vor Augen steht, fällt auch ein bedeutsames Licht auf die Tatsache, daß Schopenhauer einen Dichter wie Jean Paul geliebt hat. Um sich durch all die wuchernden Schrullen und Unarten dieses einzigartigen und nach wichtigen Seiten fast unerreichbar großen Dichters nicht abschrecken zu lassen, muß man sich ihm wesensverwandt fühlen. Jean Pauls Dichtungen nun werden geradezu beherrscht durch die Sehnsucht nach einem überschwenglichen, übergeistigen, menschlich-übermenschlichen Dasein und Glück. Mit der zärtlichen Liebe zu den Endlichkeiten und Kleinheiten, ja auch zu den Derbheiten der Welt verbindet sich bei ihm ein heißer Drang nach oben, ein Drang, der ihn herausreißt aus den wundreibenden Fesseln und tiefeindringenden Dornen der Endlichkeit. Schopenhauer hätte für Jean Paul wohl kaum solche Verehrung und Liebe empfunden, wenn nicht auch in ihm die Sehnsucht nach unaussprechlichen Zuständen reineren und volleren Seins mächtig gewesen wäre.

Schon oft mußte ich darauf hinweisen, daß der grundlose, wilde, elementare Wille Schopenhauers sich in seinen Äußerungen nach wichtigen Richtungen hin als eine teils vernunftvolle, teils übervernünftig heilvolle Macht erweist. Insofern er sich in den Ideen und in der gleichfalls wohlgeordneten Erscheinungswelt aus-

breitet, gebärdet er sich vernunftvoll; insofern alles Moralische in ihm wurzelt, kann man ihn zwar nicht als logisch und vernünftig, wohl aber muß man ihn als ein sinn- und heilvolles Prinzip bezeichnen. Jetzt hat sich diese Doppelseitigkeit vollendet. Hinter dem gierig rohen Willen liegt eine Welt unbegreiflichen Heiles, ein Reich der „Gnade“ [515]) verborgen. Freilich sieht Schopenhauer es immer wie ein Wagnis, wie eine Sünde gegen das dem Heiligsten gegenüber gebührende Schweigen an, darüber zu sprechen. Unter den Schülern Schopenhauers ist es Deußen, der dieses von dem Meister nur angedeutete überweltliche Reich ausdrücklich zum innersten Kern des Weltwillens steigert.[516])

7. Ich komme noch einmal auf Schopenhauers Askese zurück. Läuft auch seine Philosophie in Lebensverneinung aus, so ist sie doch von ihrer Grundlage her eine Feier des lebensbejahenden Willens. Betrachtet man Schopenhauer nicht nur gemäß den Maßstäben, die er in der Ethik anwendet, sondern gemäß dem Lebensideal, das sich in seiner gesamten Philosophie ausspricht, so darf man sagen: in seiner Philosophie wohnen zwei Seelen. Sie strotzt von Lebensüberdrang, sie ist geschwellt von Natur und Urkraft. Sie ist staunendes Sichversenken in die Quellen, aus denen die großen Naturgewalten strömen, und in die Bildungen, in denen sich das üppige Naturwirken spielend ergeht. Dies ist die eine Seite. Sie ist aber ebensosehr erfüllt von Grauen vor der Natur, sie ist ebensosehr Brandmarkung und Verwerfung des Lebensdranges. Die Natur steht ihr vor Augen als eine unheimliche Macht, die in die verhängnisschweren Fesseln des Raumes und der Zeit geschlagen ist und dennoch von zügelloser, grausamer Wildheit überschäumt. Dies ist die andere Seite. Schopenhauers Philosophie ist beides: sie ist Durst nach Anschauung, Natur und Leben und zugleich Sehnsucht nach

Erlösung von Leben und Welt, Sehnsucht nach einer Überwelt.

Ich möchte nun keineswegs behaupten, daß diese beiden Seelen seiner Philosophie zu befriedigender logischer Übereinstimmung gebracht sind, noch auch daß sie eine befriedigende menschliche Ausgestaltung aufweisen. Indessen mag auch Schopenhauer in dieser Hinsicht viel, ja sehr viel zu wünschen übrig lassen, so ist mir doch nicht zweifelhaft, daß es sich in jenen beiden Seelen um zwei Mächte handelt, die zu dem Lebensgefühle und der Weltstimmung der Menschheit tatsächlich gehören, und die gerade umfassender und tiefer angelegte Menschen — so oder anders — in sich zu persönlicher Einheit zu bringen sich mit Recht getrieben fühlen können. Natur und Leben haben nun einmal diese beiden Seiten an sich: sie sind entzückend und furchtbar zugleich. Sie fordern zu freudigem Bejahen und feurigem Preisen, aber zugleich zu bedenklichen und angstvollen Fragen, ja zu Gefühlen der Verwerfung auf. Und es kommt nun für jeden darauf an, beide Stellungen je nach Erkenntnisstufe und Persönlichkeit so viel als möglich zu wechselseitiger Ergänzung und Ausgleichung zu bringen. Ich mag an die griechischen Tragiker oder Shakespeare, an Byron oder Wagner denken: bei ihnen alle finde ich — wenn auch in höchst verschiedener Ausbildung und Mischung — beides: gesättigte Weltlichkeit und Grauen vor der Welt, Weltfreude und Weltabkehr. Nebenher sei erinnert: es ist beachtenswert, daß schon die frühen Tonschöpfungen Wagners: der fliegende Holländer, Tannhäuser, Lohengrin, aus dieser Gefühlssynthese herausgeboren sind. Gesteigerte Lebensleidenschaft und hohes Entsagen, heißes Umfassen des Lebens und trauervolle Abkehr von ihm bezeichnen das Grundgefühl, das sich in ihnen ausspricht. Weit bedeutungsvoller und tiefer ist dieser Charakterzug nun freilich in seinen folgenden

Tondichtungen — abgesehen von den Meistersingern — entwickelt. Ja, hat nicht auch Goethe, dieser große und gesammelte Lebensbejaher, in seine gewaltigste Dichtung, den Faust, beide Weltstimmungen hineingestaltet? Und frage ich mich, wodurch das Radierwerk Klingers mit so erschütternder und aufwühlender Kraft zu uns spricht, so fühle ich mich vor allem auf die geniale Art hingewiesen, wie er die Rätsel des Lebens mit der Gebärde des Grausens wie des Entzückens und der Sehnsucht behandelt. Aus seinen Radierungen ertönen Schreie des Entsetzens über die mit unerschrockenem Blick aufgedeckten grausigen Abgründe der Lebensbejahung, zugleich aber Jubelrufe über die der Lebensbejahung innewohnenden Wonnen und nicht weniger Sphärenklänge, die aus einer mit entrückter Phantasie erschauten heroischen Überwelt zu stammen scheinen.

Schopenhauer war so kühn, Lebensbejahung wie Lebensverneinung zu schroffer, ja äußerster Entwicklung zu bringen und ihre Synthese gleichsam durch einfachen Machtspruch zu vollziehen. Hierin wird er nicht viel Zustimmung finden. Trotzdem bleibt es sein großes Verdienst, daß er beide Weltstimmungen in seiner Philosophie nachdrücklich und unerschrocken zu vereinigen bemüht war.

Siebenundzwanzigster Abschnitt.

Die Bedeutung des Individuums.

1. Eine wichtige Frage, die sich durch Schopenhauers Philosophie aufdrängt, habe ich absichtlich bis jetzt aufgespart: die Frage, welche Bedeutung in ihr der menschlichen Individualität zukommt.

Was aus den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen des Systems für den Begriff der Individualität folgt, kann nicht zweifelhaft sein. Gehört alles, was in Raum, Zeit und kausaler Verknüpfung auftritt, zur bloßen Erscheinung und ist das den Erscheinungen zu Grunde liegende Wesen über Raum, Zeit und Kausalität und eben damit über alle Spaltung in Vielheit und Einzelheit erhaben, so ist damit unwidersprechlich gesagt, daß auch das menschliche Individuum ausschließlich zur Außenseite der Welt, zur traumartigen Hülle des Dinges an sich gehört. Grundsätzlich muß Schopenhauer, wie Spinoza, die Einzelmenschen als rastlos flüchtige Weltoberflächengebilde ansehen. Und es muß anerkannt werden, daß diese Entwertung des Individuums in seiner Philosophie zu starkem und mannigfaltigem Ausdrucke kommt. Zugleich kann aber keinem Leser Schopenhauers verborgen bleiben, daß in seinem Denken eine beträchtliche individualistische Unterströmung herrscht. An zahlreichen Stellen seiner Werke tritt eine weit über die Erschei-

nung hinausreichende, sich in den metaphysischen Weltkern erstreckende Bedeutung des Einzelmenschen zu Tage. So sehr Schopenhauer an diesem das der Nichtigkeit Verschriebene hervorhebt, so blickt doch, mehr oder weniger, der Hintergedanke hindurch, daß in ihm doch letztlich ein individueller metaphysischer Kern enthalten sei. Schon der Umstand, daß so einseitige Individualisten, wie Bahnsen und Mainländer, auch in ihren individualistischen Gedankengängen sich als Fortsetzer Schopenhauers betrachten, läßt darauf schließen, daß die Unterströmung in seinem Philosophieren, die das Einzelwesen gegen den übermächtigen Druck des Phänomenalismus und des All-Einheitsgedankens emporheben möchte, nicht gering gewesen sein könne. Bahnsen erklärt: die philosophische Bedeutung Schopenhauers liege vor allem darin, daß „er es über sich gewonnen, dogmatischer und realistischer zu sein, als er sich selber eingestehen wollte“.[517]) Den individualistischen Regungen und Betätigungen in Schopenhauers Denken will ich jetzt nachgehen.

2. Folgen wir dem Aufbau des Systems, so treffen wir zuerst in der Ideenlehre auf den metaphysischen Wert des Individuums. Während in der gesamten Natur bis zu den höchsten Tieren hinauf die Ideen den Kräften und Arten entsprechen und die Einzelgestalten für sie gleichgültig sind, ist in der Menschenwelt jedes Individuum als eine besondere Idee anzusehen. Hiervon war im vierzehnten Abschnitt die Rede. Unzweideutig ist hierdurch dem Einzelmenschen als solchem ein über die Erscheinungen hinausgehendes, ins Ewige und Eine hineinreichendes Sein zuerkannt. In demselben Sinne, in dem eine jede Idee eine unmittelbare Ausgestaltung des Willens ist, ist bei Schopenhauer auch jedes menschliche Individuum ein besonderes Willensgebilde. In einem Philosophen, der dem Individuum diese Bedeutung

gibt, muß eine starke Gegenströmung gegen die phänomenalistische und pantheistische Herabdrückung des Individuums mächtig sein.

Verfolgen wir die metaphysische Bedeutung des Einzelmenschen bei Schopenhauer weiter, so fallen uns jene zahlreichen Stellen auf, an denen er den Menschen in den empirischen und den intelligiblen Charakter scheidet. Der intelligible Charakter bedeutet jenen ursprünglichen Willensakt, durch den ein jeder dieses bestimmte Einzelwesen ist. Wenn das Entstehen eines jeden Menschen „die Tat eines freien Willens“ ist, so wurzelt die Individualität offenbar im Ding an sich. Das Geheimnis der „Aseität“ bedeutet eine individualistische Metaphysik. Indem unser Wille A s e i t ä t hat, gehört er nicht mehr der Erscheinung an, sondern ist ein individuelles Ding an sich. Es bleibt sonach nichts übrig, als anzunehmen, daß das Urwesen, unbeschadet seiner Einheit, doch zugleich individualistisch geteilt ist. Die Aseität führt uns unmittelbar auf die U r s c h u l d. Unser Wesen ist eine Verirrung, eine Schuld; und wir sind die freien Urheber dieser Schuld. Und wiederum ist zu urteilen: dies hat nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß dem Individuum ein metaphysisches Sein zukommt. Aber man braucht gar nicht einmal in die Tiefe der Freiheit, Aseität und Urschuld zu steigen; es genügt, sich an die Tatsache zu halten, daß der intelligible Charakter bei jedem Menschen individuell bestimmt ist. Denn da der intelligible Charakter jenseits aller Erscheinung fällt, so gehört natürlich auch die Individualität diesem Jenseits an. Dieser Zusammenhang liegt derart aufdringlich in Schopenhauers eigenen Sätzen, daß er auch selbst ausdrücklich erklärt: die Individualität beruht nicht allein auf dem principium individuationis und ist daher nicht durch und durch Erscheinung, sondern sie wurzelt im Ding an sich. Freilich, so fügt er hinzu, kann man weiter fragen, wie

tief im Wesen an sich der Welt die Wurzeln der Individualität reichen. Doch hält er diese Frage für transzendent und eine bestimmte, klare Antwort daher für unmöglich.[518])

3. Wie sehr sein Denken von zwei Triebfedern bewegt wird, von denen die eine die metaphysische Bedeutung der Individualität begünstigt, die andere ihr entgegenstrebt, wird besonders deutlich, wenn wir nach seinen Äußerungen über intelligiblen Charakter, Freiheit und Aseität die Betrachtungen ins Auge fassen, die er der Unsterblichkeit oder wie er lieber sagt[519]), der „Unzerstörbarkeit" unseres Wesens widmet. Hauptsächlich kommt hierbei das schöne Kapitel in Betracht, das in dem zweiten Bande des Hauptwerkes diesen Gegenstand behandelt, und das als ein einheitlich gestimmtes, aus sinnvoller Naturbetrachtung herausgestaltetes philosophisches Kunstwerk wirkt. In diesem Kapitel tritt die individualistische Triebfeder gänzlich zurück. So weit auch Schopenhauer die völlige Vernichtung des Individuums von sich weist, so setzt er ihr doch immer nur die Unvergänglichkeit und Ewigkeit der Gattung, der Idee, des Willens entgegen. Die Gattung ist als das Eine und Selbe, Unbewegliche und Bleibende in allen Individuen gegenwärtig. In dem rastlosen Wechsel der durch Geburt und Tod voneinander getrennten Individuen lebt, ewig jung, in endloser Gegenwart die unteilbar eine zeitlose Gattung. Im Individuum ist das Geschlecht, ja der ganze Wille zum Leben ungeteilt gegenwärtig. Darum ist dem Individuum in der Ewigkeit des Geschlechts und des Willens seine eigene Ewigkeit mitverbürgt. Es ist also hier die pantheistische Einheit des All-Willens, worauf er den unzerstörbaren Kern der Individuen zurückführt. Zugleich wird die Darstellung Schopenhauers durch seinen Phänomenalismus bestimmt. Er hält folge-

richtig an dem scharfen Schnitt zwischen Ding an sich und Erscheinung, zwischen Willen und Vorstellung fest. Was im Tode zu Grunde geht, ist nur das Subjekt der Erkenntnis, der Intellekt, dessen Dasein in seiner Beziehung zur Welt der Vorstellung besteht; der Wille dagegen wird vom Tode nicht getroffen. Der Wille gehört einem Reiche an, auf das sich die Begriffe von Entstehen, Vergehen und Fortdauer überhaupt nicht anwenden lassen: er hat ein zeitloses Sein. Der Intellekt dagegen fällt in die von Entstehen und Vergehen beherrschte Erscheinungswelt, er verfällt daher restlos dem Tode. Für Schopenhauer sind sonach die beiden Sätze gleichbedeutend: „das Individuum geht zu Grunde", und „der Intellekt geht zu Grunde"; und ebenso die beiden anderen: „die Gattung ist unzerstörbar", und „der Wille im Individuum ist unzerstörbar".[520])

Erheblich anders dagegen lauten gewisse Äußerungen, die sich an anderen Stellen, die über Tod und Unsterblichkeit handeln, finden. So begegnet uns der merkwürdige Gedanke, daß dem Ding an sich mit der Erkenntnislosigkeit nicht doch zugleich Bewußtlosigkeit zukommen müsse. Er hält es für möglich, daß, wenn auch im Ding an sich die Bedingungen der Erkenntnis fehlen, dennoch hier eine Art Überbewußtsein, ein durchaus andersartiges, unfaßbares Bewußtsein walten könne. Schon seine Freunde, Frauenstädt, Doß, Becker, gerieten über dieses erkenntnislose Bewußtsein in Verwunderung und baten den Meister um Aufklärung. Dieser aber beschränkte sich darauf, auf das „Problematische" und „Transzendente" dieses erkenntnislosen Bewußtseins hinzuweisen. Man fühlt: Schopenhauer weiß, daß er ein unzugängliches und völlig unsicheres Gebiet betritt; nichtsdestoweniger hält er, da sein Gemütsbedürfnis daran hängt, an dieser bloßen Möglichkeit fest. Ihm liegt daran, daß der Tod zugleich eine posi-

tive Seite aufzuweisen habe. Wir erkennen, so sagt er immer nur, was wir durch den Tod verlieren, aber nicht, was wir durch ihn gewinnen. Diese positive Seite bleibt uns verdeckt, weil unser Intellekt durchaus unfähig ist, sie zu fassen. Aber dann und wann fühlt vielleicht ein jeder in seinem tiefsten Innern, daß „ihm doch eigentlich eine ganz andere Art von Existenz angemessen wäre und zukäme als diese so unaussprechlich lumpige, zeitliche, individuelle, mit lauter Miseren beschäftigte“, und daß der Tod ihm diese eröffnen werde. Und denken wir nun gar an das vorhin hervorgehobene Hineinreichen der Individualität ins Metaphysische zurück, so scheinen diese Stellen nach der Richtung einer doch im höheren Sinne individuellen Unsterblichkeit zu weisen. Man könnte vielleicht von einer überindividuellen, aber doch nicht geradezu in das Leben des All-Einen aufgehenden Unsterblichkeit reden. Und so bildet sich uns denn auch, wenn wir Schopenhauer das Leben als Traum, den Tod als Erwachen bezeichnen hören, unwillkürlich die Vorstellung, daß er bei dem Erwachen an eine Art überbewußten, überindividuellen und doch nicht mit dem All-Einen zusammenfallenden Daseins gedacht habe. Und wir werden in dieser Vorstellung bestärkt, wenn wir die Stelle lesen: „Ich glaube, daß, wann der Tod unsre Augen schließt, wir in einem Licht stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist“.[521])

Hier gewinnt auch seine Vorliebe für die Metempsychose oder, wie er lieber sagt, Palingenesie, eine erhöhte Bedeutung. Zwar hebt er hervor, daß die dem Seelenwanderungsglauben anhaftende Zeitvorstellung dem Dinge an sich unangemessen sei und daher wegfallen müsse. Die Seelenwanderung gilt ihm daher nur als eine bildliche Bezeichnung des Wahren. Doch aber blickt durch die ganze Behandlung, die er ihr zu teil werden läßt, die Neigung hindurch, den Willen nach

dem Tode als in individueller Form fortdauernd anzunehmen.[522]) Es ist beachtenswert, daß ein Philosoph, der durch sein ganzes System zum Kampfe gegen die Unsterblichkeit geradezu aufgefordert wird, trotz aller Bekämpfung doch auch eine Stimme, die zu Gunsten der Unsterblichkeit spricht, in sich fühlt und ihr in gewissen Ausblicken, die er wagt, Gehör schenkt.

So sehen wir also, daß sich in Schopenhauers Unsterblichkeitslehre neben der vorwiegenden pantheistischen Konsequenz seines Systems doch auch die individualistische Triebfeder geltend macht. Die Individualität drängt sich ihm als etwas metaphysisch fest in sich Gefügtes, kernhaft Selbstisches, unzerrinnbar Einheitliches auf. Vor allem die moralische Bedeutung des Individuums scheint ihm den Gedanken der metaphysischen Ursprünglichkeit der Individualität unausweichlich gemacht zu haben. Und so wagt er denn zuweilen, um in der Unsterblichkeitsfrage dem Individuum sein Recht zu geben, in seinem Denken Möglichkeiten unausdenkbarster Art. Doch soll dies an sich keinen Tadel bedeuten. Will man philosophisch über Unsterblichkeit reden, so wird man auch mit Möglichkeiten rechnen müssen, die für das Denken nur gewisse weit hinausweisende Richtungen besagen, jede bestimmtere Deutung aber, geschweige denn Ausfüllung als unvollziehbar erscheinen lassen.

4. In Schopenhauers späteren Jahren stellten sich, wie wir schon an verschiedenen Stellen gesehen, gewisse Verschiebungen in seinen Gedankenzusammenhängen ein. Einmal darf von einem gewissen Zurücktreten seines Phänomenalismus die Rede sein. Hierauf wurde schon am Schlusse des sechsten Abschnittes hingewiesen. Damit hängt zusammen, daß die Vorliebe bei ihm wächst, dem Phänomenalismus einen physiologischen Ausdruck zu geben. Ohne Zweifel waren hierbei be-

sonders zwei französische Forscher, Bichat und Cabanis, für deren physiologische Betrachtungsweise er wahre Begeisterung an den Tag legt, von bestimmendem Einfluß auf ihn. Gemäß der Grundlage seiner Erkenntnistheorie sind Materie, Leib, Gehirn lediglich Anschauungen des vorstellenden Subjekts. Mit zunehmendem Alter tritt diese Kantische, subjektiv-idealistische Seite des Phänomenalismus zurück. Ich will nicht etwa sagen, daß er diesen Grundstein seiner Philosophie verworfen oder auch nur an ihm irgendwie gerüttelt habe. Nur soviel läßt sich behaupten, daß die Kantische Grundlegung seiner Philosophie für ihn an Bedeutung einbüßte und statt dessen die Abhängigkeit des Intellektes von Leib und Gehirn mit fesselnder Kraft in den Vordergrund seines Betrachtens trat.

Sodann war uns im späteren Alter Schopenhauers die Zunahme des Bestrebens begegnet, den metaphysischen Willen in einem mehr relativistischen Sinn zu fassen, ihn als etwas anzusehen, was selbst schon von einer Erscheinungshülle umgeben ist. Diese Verschiebung erklärte sich uns daraus, daß Schopenhauer das Bedürfnis fühlte, seine Metaphysik mit seiner Erkenntnistheorie in Übereinstimmung zu setzen. Wenn wir vorhin von einem Zurücktreten seines Phänomenalismus in späterer Zeit reden durften, so darf nach dieser Richtung hin umgekehrt gesagt werden, daß sich in der Metaphysik des späteren Alters eine stärkere Rücksichtnahme auf die phänomenalistische Erkenntnistheorie bemerkbar macht.

Weiterhin hörten wir dann von einer Verschiebung in der Auffassung der Ideen. In der späteren Zeit läßt das Bestreben nach, die Ideen vom Willen abzurücken und sie in das phänomenalistische Dasein hereinzuziehen. In diesem Punkte wird Schopenhauer also in seinem Alter realistischer. Hier treffen wir sonach auf einen Wandlungsansatz, der in gleicher Richtung mit

dem an erster Stelle erwähnten Zurücktreten der subjektiv-idealistischen Seite seiner Philosophie liegt.[523])

Die bedeutsamste Verschiebung aber erfahren seine Gedankengänge ohne Zweifel in der Frage von der metaphysischen Bedeutung des Individuums. Erst im zweiten Bande seines Hauptwerkes und in den Parerga tritt der metaphysische Individualismus mit einer gewissen Stärke und Häufigkeit auf, so wenig er auch früher ganz fehlt. Erst in seinem Alter scheint es Schopenhauer zu vollem Bewußtsein gekommen zu sein, daß das gleichförmige, unterschiedslos verschlingende Wesen des All-Einen mit der Aseität des individuellen Willens nicht verträglich sei, und daß daher so etwas wie ein Wurzeln der Individualität in dem Weltwillen anzunehmen sein werde. So entwickelte sich eine Unterströmung in seinem Denken, die wiederum auf ein Zurücktreten der subjektiv-idealistischen Seite seiner Philosophie hinweist. Die Individualität wird eine realistischere, geradezu metaphysische Seinsgestaltung. Auch die jetzt noch zu betrachtende Gedankengruppe, die uns einen weiteren merkwürdigen Beleg seines metaphysischen Individualismus bieten wird, gehört dem Alter Schopenhauers an.

5. Ich habe dabei die im ersten Bande der Parerga enthaltene Abhandlung über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen im Auge. Wenn Schopenhauer im Alter seinen Lebenslauf überblickte, so drängte sich ihm das Gefühl auf, daß die Blindheit der Zufälle, von höherer Warte aus betrachtet, sich in einen durchgreifenden Sinn und Plan des Lebensganges einfüge. Sein Leben schien ihm in gewissen Stunden der Sammlung von einer geheimen, unbegreiflichen Notwendigkeit beherrscht; es kam ihm vor, als ob seine Instinkte und Triebe, seine Überlegungen und die äußeren Umstände weise und beharrlich einander in die

Hände gearbeitet hätten, um ein wohlgerundetes, vollendetes Kunstwerk zu erzeugen. So ungefähr müssen wir uns die persönliche Lebensstimmung vorstellen, aus der jene Abhandlung hervorgegangen ist. Diese Stimmung nun verallgemeinerte sich ihm. Er glaubte, daß fast ein jeder, früher oder später einmal, auf den Gedanken eines solchen „transzendenten Fatalismus“ gerate. Und so entstand ihm die „transzendente Spekulation“, die er den Parerga einverleibte, und die schon durch die milde, weise Reife der Lebensüberschauung und durch den trostvoll religiösen Sinn, von dem sie sich erfüllt zeigt, eine bedeutsame Stelle in seinen Werken einnimmt.[524]) Es wäre ungerecht, wenn man bei dieser Abhandlung die Prüfung auf ihre Widersprüche mit seiner Philosophie hin zu einer Hauptsache machen wollte. Denn er hebt nachdrucksvoll hervor, daß er hier eine bloße metaphysische Phantasie gebe, daß alles voll von Zweifel und Dunkel sei und sich nur wie in nebliger Ferne zeige.

Uns interessiert diese „transzendente Spekulation“ Schopenhauers hauptsächlich um ihres Individualismus willen. Eine geheim lenkende Macht soll sich durch unseren Lebenslauf hindurchziehen und bewirken, daß die, von außen betrachtet, zufälligen Begebenheiten sich doch zu einem innerlich planvollen, moralisch sinnvollen Ganzen fügen. Diese Macht kann natürlich nicht der Erscheinungswelt angehören, sondern nur in dem „tiefinneren metaphysischen Wesen der Dinge“ liegen. Hier muß es eine unbegreifliche Einheit der Zufälligkeit und Notwendigkeit geben. Aus dieser einheitlichen Wurzel heraus ergibt sich die Möglichkeit jener geheimen Lenkung unseres Lebensganges.

Man braucht diese Gedankengruppe Schopenhauers nur einfach aufzufassen, und man wird ohne weiteres zugestehen, daß jene geheime Macht, die den Lebenslauf des Individuums lenkt, nur in Form einer individuellen

Ausgestaltung oder Äußerung des Allwillens gedacht werden könne, und daß auch das Individuum hierdurch zu einer metaphysischen Wesenheit aufrücke. Stelle ich mir den Weltwillen als in völliger Einheit und Ungeteiltheit vor, und setze ich auf die andere Seite die Individuen als flüchtige Bilder, die jenen Einheitskern umspielen, so hat es schlechtweg keinen Sinn, von einer transzendenten Lenkung des individuellen Lebenslaufes zu reden.

Und Schopenhauer zieht auch selbst jene individualistische Folgerung. Er liebt es, jene geheime Macht als Genius, der dem Lebenslauf des Einzelnen vorsteht, zu bezeichnen. Und wiederholt hebt er hervor, daß sie aus der Tiefe unseres eigenen Wesens heraus wirke, daß sie von „jenem Willen, der unser eigener ist", ausgehe. Und so hören wir Schopenhauer in demselben Zusammenhange auch unsere Individualität mit besonderer Stärke für etwas metaphysisch Wurzelhaftes erklären. Jeder ist „ein individualisierter Akt" des Willens zum Leben; jeder ist Wille zum Leben „auf eine ganz individuelle und einzige Weise". Und wenn er von dem Nutzen spricht, den die geheimnisvolle Leitung des Lebenslaufes für das Individuum über seinen Tod hinaus habe, so ist natürlich auch hierin eine die Form der Einzelheit tragende Fortdauer des Individuums angenommen. Der Tod ist die große „Krisis", in der sich das weitere Schicksal des Sterbenden mit allem für ihn von nun an unwiderruflich bestimmten Wohl und Wehe entscheidet.[525])

Schopenhauer hat das Gewagte und Dunkle seiner Spekulation, ja sicherlich auch die mannigfaltigen schweren Widersprüche, in die sie ihn mit anderen Seiten seiner Philosophie verwickelt, lebhaft gefühlt. Trotzdem gönnte er den Gefühlen und Gedanken, die er bei der Rückschau auf sein Schicksal erlebte, in seiner Philosophie Aufnahme. Hierdurch tritt einerseits die Stärke

dieses inneren Erlebens, anderseits Schopenhauers Wahrhaftigkeit, die Gefühlen und Gedanken selbst auf die Gefahr scharfen Widerstreites mit dem eigenen System Ausdruck verlieh, in ein helles Licht.

6. Überblicken wir die metaphysisch-individualistischen Regungen bei Schopenhauer[526]), so kann keine Rede davon sein, daß sie ein dem All-Einheits-Zuge an Gewicht und Ausdrücklichkeit ebenbürtiges oder auch nur nahekommendes Element in seiner Philosophie bilden. Man hat es in ihnen nur mit bedeutsamen Ansätzen einer individualistischen Metaphysik zu tun. Auch sind diese Ansätze nicht in sein System hineingearbeitet; selbst die nächstliegenden, dringendsten Folgerungen für eine veränderte Auffassung der All-Einheits-Grundlage sind nicht aus ihnen gezogen. Sie bilden eine in seiner Philosophie nebenher laufende Unterströmung. Und doch sind sie von hohem Werte. Hat Schopenhauers Philosophie durch sie an Folgerichtigkeit und Einheit eingebüßt, so hat sie doch eben durch sie zugleich insofern gewonnen, als sie dadurch der Vielseitigkeit des Tatbestandes der Welt und der Mannigfaltigkeit der durch ihn aufgegebenen Fragen gerechter geworden ist. Ich halte beide Richtungen, den All-Einheits-Zug und den Individualismus, für berechtigt in der Metaphysik. Das metaphysische Denken drängt einerseits der Lehre zu, daß alles Endliche von einem All-Einen umfangen werde, daß es für das e i n e All-Leben kein Draußen, keine Schranke, keinen Widerstand gebe, daß, um welches Seiende es sich auch handle, es doch immer nur als Glied oder Seite des einen All-Lebens bestehen könne; anderseits aber kann es sich gewichtigen Antrieben nicht verschließen, die zur Anerkennung einer metaphysischen Selbstheit des Individuums hinführen. Die Metaphysik hat ihre Forderungen, Ausblicke und Versuche — darüber hinaus kommt sie

ja überhaupt nicht — so zu gestalten, daß beiden Denkbedürfnissen Befriedigung zu teil werde. Dabei nehme ich von vornherein an, daß hinsichtlich dieser äußersten Fragen der Metaphysik das Warum und Wie gänzlich in das Gebiet des Unbegreiflichen falle.

Erst wenn man der Metaphysik die hier angedeutete Aufgabe zuweist, erscheint Schopenhauers Individualismus in rechtem Lichte. Schopenhauer war auf dem richtigen Wege, als er seine All-Einheits-Lehre mit individualistischer Metaphysik durchsetzte. Er hatte das richtige Gefühl, daß das verschlingende All-Eine das Individuum nicht zu seinem Rechte kommen lasse und hier eine individualistische Ergänzung Not tue. Nur hat er es sich nicht zum Bewußtsein gebracht, daß es eine Hauptaufgabe der Metaphysik sei, beide Richtungen des Denkens mit einander zu vereinigen. Vielmehr bildete er die All-Einheits-Lehre bis zu unfruchtbarer Übertreibung aus und ließ ihr dann individualistische Ansätze fremd und unvermittelt zur Seite treten.

In der deutschen nachkantischen Philosophie tritt das Bestreben, den All-Einheitsgedanken mit metaphysischem Individualismus zu verknüpfen, in verschiedenen Gestalten hervor. Von völlig anderen Voraussetzungen aus ging mit vollem Bewußtsein Schleiermacher auf eine organische Verbindung beider Richtungen aus. Und für die nachhegelsche (jetzt mit Unrecht fast vergessene) Spekulation ist das Bedürfnis, den All-Einheits- und den Persönlichkeitsgedanken mit einander in Gleichgewicht zu setzen, geradezu typisch.

Achtundzwanzigster Abschnitt.

Gedanken über Erziehung.

1. Wer sich über Erziehung und Unterricht zusammenhängende Gedanken macht und sie schriftstellerisch niederlegt, wird hierzu gewöhnlich durch sein warmes Interesse an der Hebung und Veredlung des Menschengeschlechts, durch seinen Glauben an die Entwicklungsfähigkeit der Menschheit und die hierfür ausschlaggebend in die Wagschale fallende Macht der Erziehung, durch sein Erbarmen mit dem in Vorurteil und Roheit befangenen und durch falsche erzieherische Methoden mißhandelten Volk oder durch ähnliche Triebfedern wenigstens mit bestimmt. Jedenfalls ist es eine Seltenheit, daß ein menschenverachtender Philosoph, der — trotz seiner Mitleidsmoral — die große Masse der Menschen gleichgiltig und lieblos als Fabrikware der Natur behandelt und für den Glauben an die Entwicklung der Menschheit nur Hohn und Grimm in Bereitschaft hat, sich über Erziehungsfragen Rechenschaft gibt. In verschiedenen Zusammenhängen kommt Schopenhauer, besonders in den Parerga, wo auch ein kurzer eigener Abschnitt über „Erziehung“ handelt, in interessanter Weise auf Pädagogisches zu sprechen. So mag denn anhangsweise die Stellung Schopenhauers zu pädagogischen Fragen charakterisiert werden.

2. Wenn man sich eine Pädagogik auf dem Boden

der Schopenhauerischen Philosophie vorstellt, so wird man sich vielleicht zu allernächst an die Lehre von der Unwandelbarkeit der Willenseigenschaften erinnert und zu der Frage gedrängt fühlen, wie Erziehung überhaupt möglich sein soll, wenn doch der Charakter jedes Menschen das ganze Leben hindurch unveränderlich derselbe bleibt. Schopenhauer hat die Frage von der Möglichkeit der Erziehung scharf ins Auge gefaßt und ist dabei zu der richtigen Einsicht gekommen, daß, auch wenn der moralische Charakter unveränderlich ist, Erziehung sich dennoch in gewissem Umfange mit Erfolg ausführen lasse. Die moralischen Grundeigenschaften des Einzelnen freilich lassen sich nicht umschaffen. Es wäre eher möglich, Blei in Gold umzuwandeln oder auf einer Eiche Aprikosen zu züchten, als das Tiefinnerste im Menschen umzubilden. Allein ist auch der Unterschied der Charaktere „unvertilgbar“, so ist es doch möglich, auf dem Wege der Erkenntnis auf das Handeln zu wirken. Durch Verbesserung der Erkenntnis werden dem Willen andere Motive gegeben; und mit den Motiven wird sich auch das Handeln ändern. Einzig in der Erkenntnis also „liegt der Bereich der Verbesserung und Veredlung.“ Es gilt, den Kopf zurechtzusetzen und aufzuhellen und so auf dem Wege der Motive das Handeln zu verbessern. Auf diese Weise kann man den Boshaften davon abbringen, fremde Leiden zu verursachen; man braucht ihm nämlich nur zu zeigen, daß er durch Verursachung fremder Leiden sich selber nur größere zuziehen würde. Und der gute Mensch kann etwa durch Belehrung über die Verhältnisse des Lebens zu einer folgerechteren und vollkommeneren Äußerung seiner Güte gebracht werden. Mit der Aufhellung der Erkenntnis denkt sich dann Schopenhauer auch noch Übung, Gewohnheit und Beispiel verknüpft. Allein er ordnet den Wert dieser Mittel in seine pädagogischen Gedankengänge nicht genauer ein. Jedenfalls bleibt es

dabei: die Willensgrundzüge als solche sind unveränderlich. Eine gründliche Veredlung des Menschengeschlechts würde sich daher nicht durch Lehre und Bildung, sondern nur auf dem Wege der Zeugung erzielen lassen.[527])

So bildet Schopenhauer den äußersten Gegensatz zu solchen Pädagogen, die, wie etwa Helvetius, die Seele des Zöglings fast wie eine widerstandslose, jeder Formung zugängliche Masse ansehen. Aber er steht auch im Gegensatze zu allen Pädagogen, die, ohne an eine solche Allmacht der Erziehung zu glauben, doch in der erziehenden Tätigkeit ein Gestalten und Bearbeiten des Willens selber erblicken. Es liegt also hier eine völlig andere Einschätzung der erzieherischen Arbeit wie etwa bei Fichte oder Herbart vor.

3. Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß Schopenhauer das Ziel der Erziehung unmöglich in seine höchsten Ideale — Lebensverneinung, Kunst und Philosophie — ja nicht einmal in Liebe und Mitleid setzen kann. Denn um diese Höhen zu erreichen, dazu bedarf es eines bestimmten angeborenen Charakters. Die Verwirklichung dieser Ideale fällt also durchaus außerhalb der Erziehung. Wohl aber wäre es auf dem Boden der Philosophie Schopenhauers möglich, die Frage aufzuwerfen, wie solche außergewöhnliche oder doch über den Durchschnitt hinausgehende Naturen erzogen werden sollen. Doch stellt Schopenhauer diese pädagogische Sonderfrage nicht, sondern er hat bei seinen Darlegungen über Ziele und Wege der Erziehung das Durchschnittskind vor Augen.

Es ist sicherlich nicht nur Einfluß von seiner eigenen, ihm durch seinen Vater erteilten Erziehung her, sondern es steht mit der ganzen Haltung seiner Philosophie im Einklange, wenn er die „Bekanntschaft mit der Welt“ als „den Zweck aller Erziehung“ bezeichnet. Es kommt darauf an, genau und gründlich

kennen zu lernen, „wie es eigentlich in der Welt hergeht“. Soll es aber zu solcher Weltkenntnis kommen, so müssen die Anschauungen den Begriffen vorausgehen. Den Kopf voll Begriffe pfropfen und die Bekanntschaft mit der anschaulichen Welt vernachlässigen: das ist „künstliche Erziehung“. In der Jugend zeichnen sich die Gehirnfasern durch Frische und Biegsamkeit aus, und das arterielle Blut strömt mit Heftigkeit zum Gehirn. Da nun gerade die anschauende Erkenntnis die höchste Gehirntätigkeit erfordert, so muß sie in der Jugend gepflegt werden. Dieses Dringen auf anschauliches Kennenlernen der bunten, vielgestaltigen Welt kennzeichnet durchweg die Pädagogik Schopenhauers.

Gesteigert wird dieser ihr saftig lebensvoller Charakter nun noch dadurch, daß er dieses anschauliche Weltkennen nicht so sehr an der Hand von Büchern, als aus dem Hineinschauen in die Welt selbst gewonnen sehen will. Eine heftige Abneigung gegen das Bücherwissen, gegen das viele Lesen und gegen Gelehrsamkeit gibt seiner Pädagogik ein besonders in die Augen fallendes Gepräge. Wer in Kindheit und Jugend seine Begriffe aus Büchern und aus den Reden anderer herholt, statt sie aus der wirklichen Welt zu schöpfen, saugt unvermeidlich Chimären und Vorurteile so innig in sich ein, daß die spätere Erziehung, die die Welt und das wirkliche Leben dem Menschen geben, hauptsächlich in der Ausmerzung dieser bestehen muß. Schon in dem neunten Abschnitt war von dem Widerwillen Schopenhauers gegen die Lesesucht der Gelehrten die Rede; wie denn überhaupt sehr vieles von dem, was der neunte Abschnitt über Anschauung, Begriff, Vernunft, Urteilskraft sagt, sich ohne weiteres ins Pädagogische wenden läßt. Das viele Lesen nimmt dem Geiste alle Elastizität; „Lesen heißt mit einem fremden Kopf, statt des eigenen, denken“; „am allerwenigsten soll man des Lesens wegen dem Anblick der realen

Welt sich ganz entziehen“; „es ist gefährlich, früher über einen Gegenstand zu lesen, als man selbst darüber nachgedacht hat“. Was das Kapitel über das Verhältnis der anschauenden zur abstrakten Erkenntnis im zweiten Bande des Hauptwerks und das Kapitel über Selbstdenken im zweiten Bande der Parerga enthalten, hat fast durchweg pädagogische Bedeutung.

So gesellt sich also Schopenhauer den Pädagogen zu, die, wie Montaigne, Locke, der junge Herder, in höchster Einseitigkeit Rousseau, in gewissem Grade auch Pestalozzi, der Erziehung das Gegenteil von Gelehrsamkeit: sinnenfrische, lebendige Kenntnis der Dinge als Ziel setzen.

Übrigens möchte Schopenhauer das Antreiben zum Selbstdenken doch auch nicht übertrieben sehen. Besonders die „Urteilskraft“ lasse man, so mahnt er, da sie Reife und Erfahrung voraussetzt, in der Zeit bis zum sechzehnten Jahre noch ruhen. Alle Lehren, in denen große Irrtümer vorkommen können, mögen daher bis dahin den Kindern fernbleiben. Alles also, was Philosophie, Religion und allgemeine Lebensansichten betrifft, soll in diesen Jahren noch nicht in ihren Gesichtskreis treten. Hierin berührt sich Schopenhauer augenfällig mit Rousseau. In einer Folgerung dagegen, die er zieht, entfernt er sich weit von ihm. Weil sich die Urteilskraft so spät entwickelt, so muß vorher vorzüglich das Gedächtnis in Anspruch genommen werden. Er sieht in der Fähigkeit der Jugend, das Wohlerlernte für immer zu behalten, eine „köstliche Anlage“. „Es ist ein sehr natürlicher Gedanke, auf diese Empfänglichkeit und Tenazität des jugendlichen Geistes die Erziehung zu gründen.“ Man soll „die Jugendkraft des Gedächtnisses zu möglichstem Vorteile benutzen und der später auftretenden Urteilskraft vortrefflichen Stoff überliefern.“ In dieser Wertschätzung des gedächtnismäßigen Lernens trifft er mit Hegel zusammen, der

auch in den Erziehungsfragen bei weitem überwiegend zu ihm in schroffem Gegensatze steht. So sieht Hegel ja auch nicht im Selbstdenken, sondern in dem Nachdenken dessen, was andere vorgedacht haben, das Ziel des Schulunterrichtes.

Wie Schopenhauer Selbstdenken und gedächtnismäßiges Lernen in ihrer Bedeutung für den Unterricht nicht völlig in Übereinstimmung zu bringen gewußt hat, so besteht bei ihm auch eine gewisse Unausgeglichenheit hinsichtlich der pädagogischen Bedeutung des anschaulichen und des begrifflichen Wissens. Grundsätzlich ist es bei Schopenhauer so, daß das anschauliche Wissen Grundlage und Hauptsache in der Erziehung bildet, aus der Anschauung aber in natürlicher Reihenfolge Begriffe gewonnen werden sollen. Anderswo aber steht er dem Können des Erziehers hinsichtlich der anschaulichen Einwirkung überaus zweifelnd gegenüber. Die anschauliche Auffassung der Welt sei allerdings das Wichtigste; allein sie könne nur von uns selbst gewonnen, nicht aber durch Erziehung uns „beigebracht“ werden. Die Erziehung vermöge uns nur Begriffe beizubringen. Und so eifert er denn gegen die „Pestalozzischen Erziehungskünste“: man glaube fälschlich, die Hauptsache für das Selbstdenken: das anschauliche Auffassen der Welt, das Kind lehren zu können, während doch niemals aus einem geborenen Tropf ein Selbstdenker zu machen sei.[528])

Noch sei auf eine Besonderheit hingewiesen, die den durch die Schopenhauerische Pädagogik hindurchgehenden Anschaulichkeitszug hinsichtlich eines bestimmten Unterrichtsfaches zum Ausdruck bringt. Es handelt sich um die Methode des Geometrie-Unterrichtes. Schon im Zusammenhange der Erkenntnistheorie war von dem Widerwillen Schopenhauers gegen das Beweisverfahren in der Geometrie und von seiner Forderung, von den geometrischen Lehrsätzen auf dem Wege der Anschauung Überzeugung zu bewirken, ausführlich die Rede.[529])

Man braucht nur das dort Dargelegte in die Sprache der Pädagogik zu übersetzen, und man hat Schopenhauers Ansicht über die Methode des Geometrie-Unterrichts. Übrigens gesteht er der Mathematik nur einen geringen Nutzen für die Geistesbildung zu.[530])

4. Es ist mit Sicherheit zu erwarten, daß Schopenhauers pessimistische Menschenbeurteilung sich auch in seinen Erziehungsgedanken geltend machen werde. In der Tat sind seine pädagogischen Vorschriften des öfteren vor allem von der Mißachtung, die er gegen die moralische Beschaffenheit des Menschengeschlechtes hegt, eingegeben. Hier berührt sich Schopenhauer in manchen Stücken wieder mit Rousseau. So sehr Rousseau auch durch seinen Glauben an die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur zu jenem im Gegensatze steht, so führt doch sein die bestehende menschliche Gesellschaft und Kultur verurteilender Pessimismus teilweise zu ähnlichen pädagogischen Vorschriften, wie Schopenhauers unbedingter Unglaube an die menschliche Natur.

Es ist falsch, so lehrt Schopenhauer, wenn man dem Zögling Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen hinstellt; man möge ihm lieber offenherzig sagen: die Welt liegt im Argen, die Menschen sind nicht so, wie sie sein sollten; aber laß es dich nicht irren und sei du besser. Täuscht man die Jugend darüber, daß grenzenloser Egoismus, Hinterlist und Bosheit an der Tagesordnung sind, so kann die Entdeckung, daß ihr Lehrer der erste Betrüger war, höchst nachteilig auf ihre moralische Entwicklung wirken. Hier muß auch an eine pädagogische Folgerung erinnert werden, die sich für Schopenhauer aus seiner verwerfenden und verhöhnenden Stellung zum Begriff der Menschenwürde ergibt. Nur ironisch könne auf ein so sündhaftes, beschränktes, hinfälliges Wesen, wie der

Mensch ist, der Begriff der Würde angewandt werden. Habe man aber die Würde des Menschen in den Aberglauben verwiesen, dann sei der übliche Einwand gegen die Prügelstrafe weggefallen. Schopenhauer tritt mit Entschiedenheit für die Prügelstrafe ein. „Wer für Gründe nicht empfänglich war, wird es für Prügel sein." Schopenhauer denkt, wenn er die Prügelstrafe verteidigt, an die Erwachsenen und an das Staatsgesetz. So wird ihm die Prügelstrafe bei Kindern erst recht als selbstverständlich erschienen sein.

Aber auch sein Unglaube an das Glück tritt in seiner Pädagogik hervor. Besonders im Jünglingsalter wird der Mensch von gaukelnden Bildern eines geträumten Glückes umschwebt. Diese Träume und Hirngespinste möge der Erzieher ausrotten. Es wäre viel gewonnen, wenn in dem Jüngling durch frühe Belehrung der „Wahn, daß in der Welt viel zu holen sei", zerstört würde. Daher möge man der Jugend alle Romane aus der Hand nehmen und sie durch angemessene Biographien ersetzen.

Zu den für die Jugend verderblichen Hirngespinsten rechnet Schopenhauer auch die kirchlichen Dogmen. Nur sind diese Hirngespinste nicht, wie jene, aus dem Gefühls- und Vorstellungskreis der Jugend von selbst erwachsen, sondern sie werden vielmehr durch die übliche Erziehung dem kindlichen Geiste künstlich eingepfropft. Wolle man die Menschen in Geistesdumpfheit erhalten, dann gebe es allerdings kein klügeres Mittel als das frühe Lernenlassen kirchlicher Dogmen. Werden vom sechsten Jahre an mit dicken, unauslöschlichen Strichen dem jungen Intellekt die ungeheuerlichen Vorstellungen einer persönlichen Weltursache oder eines absoluten Weltanfanges eingegraben, so könne eine wahre Lähmung selbst hervorragender Geister eintreten. Vor dem fünfzehnten Lebensjahr solle kein Religionsunterricht erteilt werden.[531])

5. Haben Schopenhauers pädagogische Gedanken auf der einen Seite, wie wir gesehen haben, ein fast weltmännisches Gepräge, so stechen sie doch anderseits durch ihren geradezu schroffen neuhumanistischen Zug hervor. Liest er die Alten, so hört er große Geister über die Jahrtausende hinüber zu sich sprechen. Aus den Schriften der Alten wird uns Humanität, hoher Sinn und edler Geschmack zu teil. Durch die Beschäftigung mit den Schriftstellern des Altertums „wird der Schüler zuvörderst wieder ein Mensch“. So reiht sich Schopenhauer in der Wertschätzung der aus dem klassischen Altertume zu uns sprechenden Menschlichkeit solchen Männern wie Friedrich August Wolf und Wilhelm Humboldt, Herder, Goethe und Schiller, Fichte und Hegel an. Sein Eigentümliches aber hat Schopenhauers Neuhumanismus an seiner Gegnerschaft gegen die deutschtümelnde Verehrung des Mittelalters und der mittelalterlichen Romantik und überhaupt gegen alle Deutschtümelei. Wir sind die „Söhne und Erben des rohen Mittelalters und seines Unsinns, des schändlichen Pfaffentrugs und des halb brutalen, halb geckenhaften Ritterwesens“. Mit dem Eintreten in die alten Schriftsteller lernt der Schüler eine Welt kennen, die noch frei war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik. Er hält es für „Blasphemie“, das Nibelungenlied mit der Ilias zu vergleichen. Er verspottet die „edlen Germanen und deutschen Patrioten“, die „altdeutsche Litteratur, Nibelungen und sonstige Poeten des Mittelalters“ in das Gymnasium einführen wollen. Überhaupt ist der „Patriotismus, wenn er im Reiche der Wissenschaften sich geltend machen will, ein schmutziger Geselle, den man hinauswerfen soll“. Die Kleinbürgerei der Litteratur des eigenen Volkes an Stelle der Pflege der alten Sprachen treten zu lassen, gilt ihm als ein Unglück. So hängt also Schopenhauers Neuhumanismus mit seinem Weltbürgertum und mit der ge-

ringen Entwicklung vaterländischen Sinnes bei ihm zusammen.

Man unterscheidet am Neuhumanismus einen inhaltlichen und einen formalen Gesichtspunkt. Wenn das bisher an Schopenhauer Angeführte jene Seite des Neuhumanismus betraf, so tritt im folgenden die formale Art, den Neuhumanismus zu begründen, hervor.

Die Erlernung der Sprache überhaupt hat für die Entwicklung des kindlichen Geistes die ungeheure Bedeutung, daß der ganze Mechanismus der Vernunft zum Bewußtsein gebracht wird. Indem das Kind teils zuhörend, teils mitredend die Wendungen und Feinheiten der Sprache erlernt, erwirbt es sich „jene wahrhaft konkrete Logik“, die nicht in den logischen Regeln, sondern unmittelbar in deren richtiger Anwendung besteht. Diese Bedeutung der Spracherlernung für die Entwicklung des Geistes erhält nun, wo es sich um eine fremde Sprache handelt, eine wichtige Verstärkung. Hier kommt nämlich der Unterschied der Bezeichnungsweise in der eigenen Sprache von den Eigentümlichkeiten, wie die fremde Sprache die Begriffe ausdrückt, in entscheidender Weise in Betracht. Gerade weil die Ausdrucksweise in beiden Sprachen verschieden ist, werden durch das Lernen der fremden Sprache die Begriffe bereichert und verfeinert, in ihren Ähnlichkeiten und Unterschieden bestimmter aufgefaßt und so auch die Dinge selbst in vielseitigere Beleuchtung gerückt. Diese Förderung geht nun aber in ungleich höherem Grade von den beiden klassischen alten Sprachen als von irgend einer lebenden Sprache aus. Der Unterschied der neueren Sprachen von einander ist nicht groß genug, als daß der bezeichnete Vorteil zu voller Entfaltung käme. Die griechische und die lateinische Sprache nötigen vermöge ihrer großen Verschiedenheit von der unsrigen, daß wir unsere Gedanken umschmelzen und in eine andere Form gießen, die Begriffe in ihre letzten Bestandteile zer-

legen und wieder aus ihnen in anderer Weise zusammensetzen. Dazu kommt dann noch die vollkommenere Grammatik der alten Sprachen, die „eine künstlichere und vollkommenere Konstruktion der Gedanken möglich macht“. Schopenhauer steht mit diesen Gedanken auf gleichem Boden mit Friedrich August Wolf, Hegel und vielen anderen Neuhumanisten.

Schopenhauer kann sich die durch Vernachlässigung der alten Sprachen eintretenden Schädigungen kaum grell genug ausmalen. Durch das Zurückgehen und Verschwinden der Fähigkeit des Lateinschreibens kommt es, daß in der deutschen Sprache wahre „Schlumperei“ und „Verhunzung“ herrscht und in nachlässigster Lohnschreiberart ohne Stil, ja ohne Grammatik und Logik darauf losgeschmiert wird. „Ohne die Schule der Alten — so ruft er seinen Zeitgenossen zu — wird eure Litteratur in gemeines Geschwätze und platte Philisterei ausarten“. Besonders große Gefahr sieht er unserer Sprache — und welcher Einsichtige wird ihm hierin nicht Recht geben — von der Zeitungsschreiberei, diesem „allerniedrigsten Zweige der Litteratur“, ausgehen. Und er leitet diese Gefahr daher ab, weil „diese Skribler die Alten, diese ewigen Vorbilder des schönen und graziösen Stils, nicht lesen und nicht lesen können.“ Mit dem Aufhören der Erlernung der alten Sprachen werde die Barbarei wieder kommen, „trotz Eisenbahnen, elektrischen Drähten und Luftballons“. Schon die Abschaffung des Lateinischen als allgemeiner Gelehrtensprache betrachtet er als ein wahres Unglück. „Bloß durch Lateinschreiben lernt man Respekt vor der Sprache haben“. Aber das aus jener Abschaffung stammende Unheil reicht viel weiter. Der Stand der Wissenschaften in Europa ist infolge davon gesunken. Wären denn sonst an Stelle Kants die Irrlichter Fichtescher, Schellingscher und endlich gar Hegelscher Scheinwissenschaft getreten! Wären sonst die Goethesche Farbenlehre und seine eigene Philo-

sophie unbeachtet geblieben! Wäre sonst das so urteilskräftige englische Volk durch die schimpflichste Pfaffenbevormundung herabgewürdigt! So möge man denn zu der „frischen Felsenquelle“ der Alten zurückkehren und sich aus ihr laben! Es gibt keine größere Erquickung für den Geist als das Lesen der alten Klassiker.[532])

6. An früherer Stelle hob ich hervor,[533]) daß die anschauungskräftige Art der Weltbetrachtung, die Ungeschiedenheit von Anschauung und Gedanke Schopenhauer als den alten griechischen Weisen verwandt erscheinen läßt. Sodann hatte sich uns in seiner Lehre von den Ideen der mächtige Einfluß Platos auf seine Philosophie gezeigt. Nichtsdestoweniger ist Schopenhauers Philosophie in überwiegender Weise ungriechisch, unantik. Dies gilt von seiner Erkenntnistheorie, seiner Willensmetaphysik, seiner Mitleidsmoral, seiner Lebensverneinungslehre. Und nun gelten ihm doch, trotz seiner vorwiegend unantiken Art, die Schriften der Griechen und Römer mit ihrer tiefen und klaren Menschlichkeit, mit ihrer wohlgeprägten Darstellung, mit ihrer natur- und zugleich kunstvollen Sprache als eine auch für den Menschen der Gegenwart unersetzliche Quelle der Geistes- und Geschmacksbildung. Ohne Zweifel haben manche andere neuhumanistisch gerichtete Männer das Eigentümliche des griechischen und des römischen Geistes weit eindringlicher und kongenialer dargelegt und auch in ihrer eigenen Weltanschauung und Lebensstimmung weit mehr innere Verwandtschaft mit dem antiken Wesen offenbart. Doch aber nimmt Schopenhauer in der Entwicklung des Neuhumanismus eine bedeutsame Stelle ein. An Schopenhauer kann man sehen, wie ein im wesentlichen unantik denkender Philosoph durch den Zauber griechischer Menschlichkeit, Darstellung und Sprache gefesselt wird. So sind beispielsweise auch Jean Paul, Fichte, Herbart, wiewohl sie, jeder freilich

aus besonderem Grunde, zur antiken Art in überwiegendem Gegensatze stehen, zu neuhumanistischen Forderungen gelangt.

Noch mag bemerkt werden, daß Schopenhauer von der deutschen Sprache sehr hoch denkt. Auf den Charakter der Deutschen schilt er nach verschiedenen Richtungen: er wirft ihnen Urteilslosigkeit, Schwerfälligkeit, Mangel an Wirklichkeitssinn und was alles nicht sonst vor. Den einzig wirklichen Vorzug, den sie vor den übrigen europäischen Völkern haben, besteht in ihrer Sprache. Die übrigen europäischen Sprachen sind, mit ihr verglichen, bloße patois. Die deutsche Grammatik kommt der griechischen und lateinischen nahe.[534]) Jedermann fallen bei diesem Preis der deutschen Sprache Fichtes Reden an die deutsche Nation ein.

Neunundzwanzigster Abschnitt.

Die Bedeutung Schopenhauers.

1. Die Philosophie Schopenhauers liegt jetzt vor uns ausgebreitet, und so werden zum Schluß einige zusammenfassende Worte über ihre Bedeutung auch dem Bedürfnis des Lesers entsprechen.

Über die hervorragende Stellung Schopenhauers als Schriftsteller besteht wohl kaum Streit. Wäre auch seine Philosophie ihrem Inhalte nach ohne bedeutenden Wahrheitsgehalt, so wäre ihr ein großes Verdienst doch schon dadurch gesichert, daß durch sie dem philosophischen Deutschland die Tatsache vor Augen geführt wurde: es könne philosophischer Scharfsinn und Tiefsinn klar und verständlich, anschaulich, lebens- und geschmackvoll zum Ausdruck gebracht werden.

Wenn man Schopenhauer liest, so fühlt man, daß er das klare, unzweideutige, möglichst einfache Aussprechen der Gedanken immer mit vollem Bewußtsein als ein Haupterfordernis des philosophischen Schriftstellers betrachtet habe. Ich will keineswegs behaupten, daß etwa Hegel absichtlich seine Gedanken möglichst dunkel und schwierig ausgedrückt habe. Keineswegs; aber doch stand ihm jenes Bemühen, von dem wir Schopenhauer beherrscht finden, nicht im Vordergrunde. Er war viel zu sehr mit der Tiefe und Verwickeltheit der

Sache beschäftigt, sein Denken fiel allzusehr mit dem Sichausringen der Sache selbst zusammen, als daß er auf jene wichtigen Vorzüge der Darstellung sein Augenmerk in betonter Weise gelenkt hätte.

Sodann fühlt man sich, wenn man Schopenhauer liest, in der unmittelbaren Nähe von Natur und Menschenwelt. Alles ist voll von Anschauung und innerem Erleben. Die Worte sind so gewählt und gesetzt, daß sie noch nach der Frische des Erfahrungsbodens schmecken. Er vermeidet möglichst Worte und Wendungen von dürftigem Anschauungs- und Gefühlswerte und greift mit Vorliebe und richtigem Blick zu Ausdrücken, die von Saft und Reichtum der Erfahrung gesättigt sind. Man hat das Gefühl: er lebt sich freudig und kraftvoll in seiner Sprache aus. Er hat sich selbst im Auge, wenn er vom guten Schriftsteller rühmt, daß er in seinem Stil „Naivetät" zeige, d. h „seinen ihm eigenen und natürlichen Stil" schreibe.[535]) Balthazar Gracian wurde ihm hauptsächlich durch seinen erfahrungsgesättigten, eigenartigen und zugleich treffend sachlichen Stil so wert.

Hierbei wird er unterstützt von seinem lebhaften Gefühl für die Kraft und Schönheit der deutschen Sprache. Er hat, indem er schreibt, das Bedürfnis, sprachlich zu prägen, sprachlich zu bauen und zu gestalten. Er hat Freude daran, vielgliederige und doch überschaubar einheitliche Perioden zu formen. Es geht wie eine großzügige, machtvolle, sich weit auslegende und doch straff zusammenhaltende Bewegung durch seine Sprache.

Ich möchte nun keineswegs behaupten, daß Schopenhauers Art, die Sprache zu behandeln, für j e d e n Philosophen mustergültig sei. Für Philosophen, bei denen die begriffliche Bearbeitung des Erfahrungsstoffes stärker als bei Schopenhauer hervortritt, für Philosophen ferner, die das Affektvolle und Persönliche aus

ihren Darlegungen möglichst auszuschließen bestrebt sind, wird ein schriftstellerisches Ideal gelten, das von der Schopenhauerischen Art nicht unerheblich abweicht. Doch bleibt, auch wenn man dies vollkommen anerkennt, das Verdienst Schopenhauers bestehen, daß er zu einer Zeit, wo die Sprache der deutschen Philosophen einen für Ansehen und Wirkung der Philosophie geradezu gefährlichen Grad der Anschauungsflucht und Wirklichkeitsverdünnung erreicht hatte, die Einsicht, den Geschmack und den Mut besaß, seiner Darstellung mit der ganzen Wucht seines Könnens Anschauungskraft und künstlerische Form zu geben.

Was Friedrich Vischer an dem modernen Pessimismus abstieß, war besonders auch seine Humorlosigkeit. Wiederholt führt er Klage darüber[536]); und nicht mit Unrecht. Schopenhauer ist als Schriftsteller zwar nicht ganz ohne Humor; aber das Lachen, das uns aus vielen Stellen seiner Werke entgegentönt, ist nicht das freie, helle, gelöste Lachen, wie es aus Gemütern kommt, deren Verhältnis zur Welt Ernst und Spiel in flüssigem Übergange zeigt. Ohne Zweifel geht, wenn Schopenhauer das Törichte und Komödienhafte im menschlichen Treiben schildert, seine Darstellung zuweilen nach der Seite des Humors hin; aber die Grundstimmung seines Humors ist Zorn, Widerwille, Verwerfung. Eine freiere, unbeschwertere Haltung des Gemüts kommt in diesen humoristischen Entladungen nur ansatzweise auf. Auch Vischer kommt oft ins Schelten und Grollen; er reibt sich an der Welt und zerrt an ihr herum; aber durch alle feindlichen Gebärden blickt bei ihm ein weltfreundlich gestimmtes Gemüt hindurch, ein Gemüt, das ihm in allem Schelten und Grollen die Freiheit abschüttelnden Lachens gibt. Schopenhauer dagegen steht mit drohender Erhabenheit vor dem Getriebe des Lebens. Geht aber sein Pessimismus in Erlösungsphilosophie über, so verwandelt sich jene düstere Größe in die feierliche Er-

habenheit des entlastesten Geistes. Hiermit sind wir aber noch weiter von allem Humor entfernt. Aber auch jenes feine, zweifelnde, spöttische Lächeln, wie es uns etwa an der Darstellungsweise Lotzes anzieht, blickt uns aus Schopenhauer nicht entgegen. Hierfür ist seine ganze Art viel zu wuchtig und monumental. Mit dem allen ist kein Tadel ausgesprochen, sondern nur die eigentümliche Größe seiner Darstellungsart gegen andere, gleichfalls wohlberechtigte Arten abgegrenzt.

2. Was nun Schopenhauers *Philosophie* betrifft, so ist an vielen Stellen dieses Buches von ihrer Stellung zu vorangegangenen und gleichzeitigen philosophischen Richtungen nach Verwandtschaft und Gegensatz die Rede gewesen und dabei insbesondere auch auf das, was sie Eigentümliches und Neues hinzugebracht hat, hingewiesen worden. Ich will hier nicht das an den verschiedenen Stellen hierüber Gesagte wiederholen, sondern ich will lieber, nachdem uns die Durcharbeitung des gesamten Systems einen umfassenderen und vielfältigeren Überblick gewährt hat, von der so gewonnenen höheren Warte aus in teilweise anderer Zusammenfassung das Eigentümlichste und Bedeutendste, was ihre Stellung in der Geschichte der philosophischen Strömungen kennzeichnet, hervorheben.

An *erster* Stelle sei nochmals auf die *Synthese von Kantischem Subjektivismus und Spinozisch-Schellingischer All-Einheits-Lehre* hingewiesen. Indem Schopenhauer im Interesse der All-Einheit die Kritik der reinen Vernunft verwertet, steigert er einerseits die Unwirklichkeit der Raum-, Zeit- und Vielheits-Welt und treibt ebenso anderseits die Macht und Vollkommenheit des All-Einen in die Höhe. Bisher hatte im Pantheismus die endliche Welt, so sehr sie herabgedrückt wurde, doch noch immer die Bedeutung einer *objektiven* Erscheinung (wenn auch viel-

fach — wie selbst bei Spinoza — ein unklares Hinüberschwanken ins Subjektive bemerkbar war); bei Schopenhauer dagegen ist das All-Eine von einer bloßen Vorstellungshülle umspielt. Die endliche Welt ist bis zu subjektivem Schein verflüchtigt. So große Schwierigkeiten auch hieraus entspringen mögen, so liegt in der bezeichneten Synthese doch das geschichtliche Verdienst, daß er den Pantheismus in eine dem Kantischen Phänomenalismus angepaßte Gestalt gebracht hat. Er hat eine All-Einheits-Lehre geschaffen, die dem im Kantischen Sinn gesteigerten erkenntnistheoretischen Bewußtsein Rechnung trägt. Die Eigenart dieser Synthese wurde dann weiter noch durch die indisch gefärbte Traum-Romantik erhöht.

Zweitens sei die Bedeutung hervorgehoben, die Schopenhauer als Vertreter einer in wesentlichen Zügen und ausdrücklich irrationalistischen Philosophie zukommt. Von diesem Irrationalismus war so häufig und so nachdrücklich die Rede, daß ich die Stücke der Schopenhauerischen Philosophie, in denen er sich kundtut, nicht nochmals zu nennen brauche. Es wäre nun eine ganz falsche Ansicht, zu glauben, daß Schopenhauer mit seinem Irrationalismus eine vereinzelte Erscheinung sei. Vielmehr zeigt die deutsche Philosophie nach der Zeit der Aufklärung eine beträchtliche irrationalistische Unterströmung. In mannigfaltigen Formen und Verhüllungen kommt in Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik das Bestreben zum Vorschein, solche Arten der Gewißheit, solche Gebiete des Seins, solche menschliche Willensakte und Werte anzuerkennen, die über die Vernunft hinausliegen, für sie ein Unfaßbares bilden und in andersartiger Grundlage wurzeln. In mannigfaltigen ringenden, ja stammelnden Offenbarungen bringt sich die Gewißheit zum Ausdruck, daß nicht alles in der Welt in Logik und Denken aufgehe, sondern gewaltige widerstrebende Reste vorhanden sind, die vielleicht sogar die

Hauptsache in der Welt bilden. Die Gefühlsphilosophen, sowohl die des Sturmes und Dranges wie auch die der deutschen Romantik, sind voll von Streben und Drängen auf das Irrationale hin. Es würde eine interessante Aufgabe sein, bei Hamann, Hippel, Jacobi, Lavater, Herder, bei Novalis, Friedrich Schlegel, dem jugendlichen Schleiermacher, bei Jean Paul die vielgestaltigen Formen aufzuweisen, in denen sich das Verlangen nach einem übervernünftigen Lebens- und Weltgehalt, die Sehnsucht nach einem in die Gesetze der Logik nicht passenden, aber eben darum um so lebensvolleren und ursprünglicheren Sein dunkleren oder klareren Ausdruck gibt. Aber auch bei einem Vernunftvergötterer, wie es Hegel ist, pocht das Irrationale gewaltig an und gewinnt Einlaß. Man darf sagen: die Negativität, diese Seele der Hegelschen Philosophie, ist im Grunde das gewaltsam in die Form der Vernunft gepreßte Irrationale. Und ebenso hat Hegel das Einzelne, das Dieses, das Jetzt und Hier als spröde Widerstände gegen die Vernunft, als ein Jenseits der Vernunft empfunden. Und hat nicht auch bei Kant das Irrationale in der Lehre von der unbedingten Willensfreiheit und vom radikalen Bösen Gestalt gewonnen? Im späteren Schelling und bei seinen Geistesverwandten hat dann das Irrationale viel ausdrücklichere Anerkennung gefunden. Schopenhauer steht sonach mit seinem Irrationalismus keineswegs vereinsamt da. Er gehört einer mächtigen Bewegung in der deutschen Philosophie an[537]) und darf, selbst wenn er sich hiermit auf gänzlich verkehrten Bahnen befände, das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, daß er das Irrationale, das sich bis dahin zu allermeist nur dunkel und seiner selbst nicht recht bewußt in der Philosophie geregt hatte, offen und ausdrücklich (wenn auch nicht unter diesem Namen) in seinem System zur Geltung brachte. Dieses Verdienst wird durch den Umstand nicht berührt, daß er selbst

diese geschichtlichen Zusammenhänge und Gemeinsamkeiten nicht kannte. Tatsächlich ist es doch so, daß sich in seiner Philosophie eine Gedankenrichtung zu klarem und offenem Ausdruck zuschärft, die bis dahin fast nur als Unterströmung vorhanden gewesen war.

Am wuchtigsten tritt Schopenhauers Irrationalismus in seiner Willensmetaphysik hervor. Das Bild, das er vom Willen zum Leben und seiner Macht in Natur und Menschenwelt entwirft, darf als das philosophische Vorspiel des Siegeszuges angesehen werden, in dem uns die Dichtung und Kunst der letzten Jahrzehnte den Lebenswillen zeigt. Kaum ein anderer Grundton klingt — um nur von der Dichtung zu reden — aus Drama, Roman und Lyrik der neuesten Zeit so eindringlich hervor, wie das heiße Gefühl des Rechtes auf Leben, der Durst nach starkem und ausschöpfendem Erleben, die Sehnsucht, das Leben nach Kraft und Fülle aufs höchste zu steigern. Es ist eine Art Umbildung der Ethik wahrzunehmen: das Verlangen nach Leben und das aus dem starken Leben als solchem entspringende Glück wird als etwas an sich Berechtigtes, ja Heiliges gefühlt. Ich will nicht sagen, daß in der Dichtung der vorausgegangenen Zeit diese Lebenssucht überhaupt nicht zum Ausdruck komme. Man denke nur an Grillparzer und Hebbel: viele Gestalten dieser Dichter scheinen geradezu Verkörperungen des Schopenhauerischen Lebenswillens zu sein. In viel höherem Grade ist sodann an Richard Wagner zu erinnern: allein schon Wotan und Siegfried sind zwei übermächtige Zeugen für die Gewalt, mit der in Wagners künstlerischem Schaffen die Glut des Lebenwollens als Triebfeder waltet. In breiter Masse aber tritt das Motiv der Lebensfeier erst — in Deutschland wenigstens — seit dem Emporkommen der modernen Richtung in die Kunst ein. In allen möglichen Formen, vornehmen wie gemeinen, kühnen wie frechen, bringt sich gegenwärtig

in der Dichtung das Verlangen nach Leben um des Lebens willen zum Ausdruck. Um nur edle Beispiele zu nennen, weise ich auf Gerhart Hauptmann und Hugo von Hofmannsthal, auf Helene Böhlau und Ricarda Huch hin. Nun kann ja kein Zweifel sein, daß dieser ganze künstlerische Vitalismus — wenn ich mich dieses Ausdruckes bedienen darf — in weit unmittelbarerem und stärkerem Zusammenhange mit der Philosophie Nietzsches steht. Allein diese Tatsache darf nicht daran hindern, das Auge dafür offen zu behalten, daß nicht erst von dem Lebensbejaher Nietzsche, sondern schon von dem Lebensverneiner Schopenhauer die Welt als strotzend von Willen zum Leben und das Leben als mit Gier und Lust sich selbst suchend geschildert wurde. Schopenhauer ist der Erste, der für die Steigerung des Lebensgefühls in der modernen Kunst den Ton angegeben hat. Und bedenkt man, daß diese Steigerung nicht nur in Kunst und Dichtung wahrzunehmen ist, sondern sich, auch abgesehen davon, des Gefühls des modernen Menschen überhaupt bemächtigt hat, so gewinnt diese Bedeutung Schopenhauers noch erheblich an Wichtigkeit. Auf diese Weise reicht Schopenhauer mit seiner Wirkung in unsere von geschwelltem Lebensdrang in gutem wie in schlimmem Sinne erfüllte Zeit mächtig herein.

3. Mit dem irrationalistischen Zuge des Weltbetrachtens pflegt sich begreiflicher Weise gern die Neigung zum Individualismus zu verbinden. So ist es auch bei Schopenhauer. Wir haben seinen Individualismus — und er ist das Dritte, was ich hier zum Bilde der Gesamtbedeutung Schopenhauers hinzufüge — in mehreren Richtungen kennen gelernt. Im vorletzten Abschnitt war es der metaphysische Individualismus, dem ich in Schopenhauers Äußerungen nachging. Doch auch vorher schon war uns seine individualistische Denk-

weise begegnet. Ich erinnere an die Bedeutung, die dem Genie nicht nur für die Menschheit, sondern im gesamten Weltzusammenhange zukommt. Abgesehen vom Heiligen erhält die Welt allein in dem Schauen und Schaffen des Genies Sinn und Wert. Einzelne seltene, ohne Zusammenhang mit Geschichte und Umwelt auftretende Individuen sind es, an denen das Heil der Welt hängt. An den Individualismus der Genievergötterung reiht sich dann weiter der Individualismus der Askese. Der Asket ist ein in schroffster Weise individualistischer Mensch. Er lebt nur für sich; er ist der übrigen Menschheit völlig abgestorben, ihr Wohl und Wehe ist ihm gleichgültig; ihm ist allein daran gelegen, daß der individuelle Willenskern, der in ihm lebt, endgültig zu Nichts werde. Man darf daher auch von einem ethischen Individualismus bei Schopenhauer sprechen. Seine Mitleidsmoral freilich ist in ihrer Wurzel sozialer Natur. Indessen ist diese soziale Richtung nicht weiter durchgeführt.

Auch mit seinem Individualismus steht Schopenhauer keineswegs vereinsamt da. Ähnlich wie vom Irrationalismus darf man auch vom Individualismus sagen, daß er eine bedeutsame Unterströmung in der Philosophie des deutschen Idealismus nach der Aufklärungszeit darstellt. Das Hauptgepräge freilich erhält dieser Idealismus von Denkern, die ihren Grundprinzipien nach das völlige Aufgehen des Individuums in das Allgemeine verlangen. Kants kategorischer Imperativ, Fichtes moralische Weltordnung, Schellings Absolutes, Hegels Allvernunft sind Mächte, die das Individuum verzehren. Dennoch finden sich schon bei diesen Philosophen nicht wenig individualistische Züge. Tritt man nun gar an andere Denker dieser Zeit, etwa an Jacobi, Wilhelm Humboldt, Schleiermacher, Friedrich Schlegel heran, so trifft man auf eine Fülle von Gedanken mit entschiedenstem individualistischem Gepräge. Wie schroff stellt

z. B. nicht Humboldts Schrift über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates das Individuum in den Mittelpunkt der geistigen Welt und der idealen Werte! Weit umfangreicher freilich noch, als in der Philosophie, kommt die Wertschätzung der Individualität in der Lebensanschauung der deutschen Dichter jener Zeit zum Ausdruck. Goethe zu nennen, wäre allein schon Beweis genug. Wer den individualistischen Zügen in der Lebensanschauung jener Dichter nachgehen wollte, würde damit einen hochbedeutsamen Beitrag zur Geschichte des Individualismus liefern. Welcher Reichtum wäre in dieser Hinsicht nicht bei Jean Paul zu finden! Ich erinnere nur an seine Lehre von dem individuellen Preis- und Idealmenschen, den ein jeder in sich trägt. Und wie herb, spröde und reizbar ist nicht der Individualismus Grillparzers! Nach den verschiedensten Seiten ist dieser Dichter darauf bedacht, daß das Individuelle nicht durch die Einförmigkeit und Leblosigkeit des Allgemeinen geschädigt werde.

Alle diese Bemerkungen sollen nur dazu dienen, den Eindruck hervorzubringen, daß Schopenhauer, soweit er Individualist ist, einer stärkeren und umfassenderen Strömung des deutschen geistigen Lebens seiner Zeit angehört, als dies die üblichen Darstellungen der Geschichte der Philosophie jener Jahrzehnte vermuten lassen. Und nicht nur damals, sondern auch noch heute scheint mir die individualistische Geistesströmung ihr hohes relatives Recht zu haben. Namentlich angesichts jener Betrachtungsweisen, die den Gedanken des „Evolutionismus“, des „Sozialen“ und des „Milieus“ eine nahezu unbedingte Herrschaft zugestehen, und ferner angesichts der naturalistischen Herabdrückung der moralischen Bedeutung des Individuums, scheint mir auch heute die starke Hervorhebung der Individualität nach Eigenwert und Ursprünglichkeit von Nöten zu sein. Man braucht Schopenhauers Lehren vom Genie als einem

aus allem „Milieu“ und allen sozialen Zusammenhängen losgelösten Übermenschen und von der metaphysisch-moralischen Bedeutung des Individuums nicht durchaus zuzustimmen, und man kann doch in ihnen erfreuliche Gegengewichte gegen gewisse in der modernen Wissenschaft überwuchernde Gesichtspunkte erblicken.

4. Soll uns die Bedeutung Schopenhauers umfassend vor Augen treten, so darf jene Synthese nicht fehlen, die sich als romantischer Pessimismus bezeichnen läßt, und die an vierter Stelle hervorgehoben werden mag. Seine Philosophie ist beides: scharf beobachtender, rücksichtslos entkleidender Pessimismus und hochgestimmter, kühner Erlösungsglaube. Schopenhauer liest mit Entzücken La Rochefoucauld und Helvetius, die den Menschen in seiner moralischen Kleinheit und Blöße mit geistreicher Bosheit aufdecken; aber ebenso gern, ja zum Teil noch lieber, läßt er sich von Plato, Scotus Erigena, Meister Eckart, ja den Neuplatonikern auf ihren transzendenten Flügen mitnehmen.

Ich habe in diesem Buche zur Genüge darauf hingewiesen, daß nach meiner Überzeugung, trotz allen Einseitigkeiten und Übertreibungen, seine Philosophie nach beiden Richtungen bedeutungsvolle Tatsachen und Bedürfnisse zum Ausdruck bringt. Was im besonderen den Pessimismus betrifft, so habe ich das wichtige Neue, das hierdurch in der deutschen Philosophie zur Geltung gebracht wurde, hervorgehoben. Und hinsichtlich der Erlösung durch Kunst und Genie war von dem Zusammenhang, den Schopenhauer in dieser Beziehung mit der deutschen Romantik hat, gleichfalls oft die Rede. Hier sei die Aufmerksamkeit nochmals auf die Verwandtschaft gelenkt, die zwischen Schopenhauer als romantischem Pessimisten und der Kunst unserer Zeit besteht. Schon in den einleitenden Worten habe ich dieser Verwandtschaft gedacht. Es fällt mir nun nicht

ein, zu behaupten, daß gerade die bestimmte Form, in welcher der romantische Pessimismus bei Schopenhauer erscheint, sich in den Kunstwerken und Dichtungen unserer Tage häufig ausgesprochen finde. Nur soviel will ich sagen, daß das Allgemeine jener Richtung zu den herrschenden Stimmungen in der gegenwärtigen Kunst und Dichtung gehört. Es gibt zahlreiche moderne Künstler und Dichter, die sich durch unerbittlich herbe, nichtserlassende Schilderung der erschreckenden Seiten des Lebens kennzeichnen, ohne daß etwas von schwärmerischen, sehnsuchtsvollen Stimmungen, von träumerischem Aufschwung zu wunderbaren Überwelten in ihnen wahrzunehmen wäre. Diese Naturalisten habe ich hier natürlich nicht im Auge. Neben ihnen aber gibt es andere Künstler und Dichter, bei denen die Vertiefung in die Schranken und Härten und Gemeinheiten des Daseins nicht das Endgültige und Letzte ist, sondern trotz aller Ernsthaftigkeit und Schwere, mit der sie sich vollzieht, doch zugleich den Boden bildet, aus dem sich beflügelte Ahnungen eines volleren und tieferen Lebens, lichte Traumgesichte von einer Übernatur und Übermenschheit erheben. So mannigfaltig auch die Sehnsuchtsmelodien dieser Seelen erklingen mögen: immer tönt, so oder anders, das bittere Lebensleid vernehmlich, ja rücksichtslos durch und gibt dem romantischen Aufschwung seine herbe Eigenart. In diesem Sinne können Ibsen und Gerhart Hauptmann als Beispiele für das Gesagte gelten. Was Hauptmann betrifft, so hat man vor allem an die Versunkene Glocke, an Hannele, an den armen Heinrich und an Pippa zu denken. Dieser wahrhaft deutsche Dichter bringt in diesen Dramen die beglückende Erlösungssehnsucht der von der mitleidslos harten Wirklichkeit gefesselt gehaltenen Seele zu rührend erhabenem Ausdruck. Aus der bildenden Kunst darf keiner so wie Klinger als Offenbarer jener doppelseitigen Weltstimmung gelten.

Nur in allgemeinster Beziehung also will ich Schopenhauer mit der neuen Phantasiekunst in Zusammenhang bringen. So darf man auch den Zusammenhang zwischen ihm und der mit ihm gleichzeitigen deutschen Romantik nicht übertreiben. Richard Meyer hebt in seiner Litteraturgeschichte die Übereinstimmungen zwischen beiden treffend hervor: er weist unter anderem auf die Traum- und Schattenlehre, auf die Begeisterung für Genie, Kunst und insbesondere für Musik, auf den heftigen Widerspruch gegen die Gegenwart, ihre Wissenschaft und Litteratur, auf die Schwärmerei für Indien hin.[538]) Allein ich möchte ihn doch nicht, wie Meyer tut, als den „eigentlichen Philosophen der Romantik" hinstellen. Von systematischen Philosophen (also abgesehen von Friedrich Schlegel und Novalis) zeigen der jugendliche Schleiermacher und jugendliche Schelling die meiste Verwandtschaft mit der romantischen Dichtung jener Zeit. Auch Solger und Steffens sind dabei nicht zu vergessen. Was Schopenhauer von der deutschen romantischen Schule trennt, ist vor allem der umfassende, schroffe, höhnende Pessimismus mit seinem ehernen Gepräge und seiner tapferen Entschlossenheit zum Äußersten, zur Lebensverneinung. Ein derartig pessimistisches Lebensgrundgefühl lag Tieck und den Seinigen vollkommen ferne. Unter den Dichtern seiner Zeit stand Schopenhauern in seinem romantischen Pessimismus nächst Leopardi sicherlich keiner so nahe wie Byron.

Ein einzelner trennender Zug liegt sodann in der Art, wie Schopenhauer über das weibliche Geschlecht urteilte. Ein Philosoph, dem das Weib als ein kindisches, läppisches Geschöpf, als ein geistiger Myops gilt, und der daher die „Weiberveneration" als die „höchste Blüte christlich-germanischer Dummheit" ansieht[539]), steht in einem wichtigen Stücke auf völlig anderem Boden als die romantische Schule. Auch darf nicht vergessen

werden, daß Schopenhauers künstlerischer Geschmack mehr nach der Richtung der festgeprägten, architektonischen Form als nach der Seite des romantischen Schwebens und Fließens ging; wie denn auch zeitlebens die alten griechischen und römischen Schriftsteller und Dichter seine Lieblinge waren. Machte er doch, wie wir im vorigen Abschnitte sahen, das Heil unserer Kultur geradezu von der unverminderten Beschäftigung mit den Sprachen und Schriftstellern der antiken Welt abhängig. Es ist eben so, daß er zu beiden Kunstidealen, dem klassischen und romantischen, nahe innere Beziehungen hat. Die strenggefügten Formen des klassischen Ideals befriedigen ihn in hohem Grade; doch trägt er zugleich, wie wir gesehen haben, eine Fülle von Bedürfnissen in sich, denen mehr das romantische Kunstideal entspricht.

Soll die Bedeutung Schopenhauers allseitig gewürdigt werden, so muß noch ein Fünftes hinzutreten: die Vereinigung von Lebensbejahung und Lebensverneinung. Die Welt und der Mensch Schopenhauers sind bis in Kern und Mark voll üppigen Lebensdranges und schwellender Zeugungslust. Zum vollen Menschen gehört bei Schopenhauer die Begierde nach Glück und der Rausch des Wahnes. Ebenso sehr aber, ja noch viel mehr gehört zum wahren Menschen Einsicht in die sündhafte Natur des Lebenswillens und in das unermeßliche Leiden, das in ihm seinen Ursprung hat und als Folge dieser Einsicht die Abwendung vom Leben. Ich habe an früheren Stellen die geschichtliche und sachliche Bedeutung hervorgehoben, die dem Gedanken der Weltverschuldung und Askese und namentlich auch der Vereinigung lebensbejahender und lebensverneinender Stimmungen zukommt.[540]) Hier genügt daher die kurze Hinweisung auf diesen Grundzug der Schopenhauerischen Philosophie.

5. Eine andere Aufgabe wäre es, die Einwirkungen, die Schopenhauer tatsächlich auf unser Kulturleben ausgeübt hat, nachzuweisen. Es müßten dabei nicht nur die Einwirkungen auf Philosophie und Wissenschaft, sondern auch auf das künstlerische, sittliche und religiöse Fühlen, auf die ganze Lebens- und Weltstimmung in Betracht gezogen werden. Ich sehe diese Aufgabe als über den Plan meiner Arbeit hinausfallend an. Doch wurden an verschiedenen Stellen diese Fragen von mir berührt. Was die Wirkung innerhalb der deutschen Kultur betrifft, so weise ich insbesondere auf das Werk Zieglers über die geistigen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts hin. Ziegler steht Schopenhauer bedeutend zweifelnder und ablehnender gegenüber als ich. Nichtsdestoweniger ist es seine Überzeugung, daß „Schopenhauer vierzig Jahre hindurch eines der stärksten Fermente des deutschen Geisteslebens gewesen und geblieben ist“, und daß „er es nach allen Seiten hin beeinflußte“, wie es ihn denn auch „sich in allen seinen Tendenzen zu eigen machte und sich mit ihm erfüllte.“[541])

Wieder eine andere Aufgabe wäre es, Erwägungen darüber anzustellen, was Schopenhauer für die Zukunft unseres geistigen Lebens bedeuten werde. Sich auf Voraussagungen dieser Art einlassen, ist indessen eine schwierige und gefährliche Sache. Wer hätte, als Nietzsche seinen Zarathustra in die Welt hinaussandte, vorausgesehen, daß die damals noch sehr kleine Gemeinde Nietzsches in kürzester Zeit so ungeheuer anschwellen werde! Und was — um ein anderes Beispiel anzuführen — den Empiriokritizismus betrifft, so hätte ich wenigstens nie und nimmer geglaubt, daß diese Philosophie der künstlichen Trivialität und der überkritischen Problemlosigkeit zu solcher Verbreitung und solchem Einfluß gelangen werde. So will ich mich denn lieber über die zukünftigen Schicksale der Schopenhauerischen Philosophie jeder Vermutung enthalten. Etwas anderes dagegen ist

es, sich darüber zu äußern, was man hinsichtlich dieser Schicksale für wünschenswert halte.

Was hierüber meine Meinung ist, kann nach allen vorausgegangenen Darlegungen nicht zweifelhaft sein. Keinesfalls kann ich wünschen, daß sich unser Geistesleben in überwiegender, geschweige denn ausschließlicher Weise von Schopenhauer das Gepräge geben lasse. Richard Wagner freilich war dieser Ansicht. In einem seiner letzten Aufsätze sagt er: es könne „nach dem jetzigen Stande unserer Bildung nichts anderes empfohlen werden, als die Schopenhauerische Philosophie in jeder Beziehung zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen“. Und desselben Glaubens war der jugendliche Nietzsche. In einem kurzen Aufsatze, der in seinen nachgelassenen Schriften abgedruckt ist, gibt er den Deutschen den Rat, die Kultur zu suchen, die Schopenhauern, dem einzigen Philosophen des Jahrhunderts, entspräche. Dies werde die wahre, schöpferische, erlösende, reinigende deutsche Kultur sein. Ähnlicher Ansicht ist Paul Deußen. Ihm gilt Schopenhauer nicht nur als Vollender der Metaphysik, sondern auch „für absehbare Zeiten als die Grundlage alles wissenschaftlichen und religiösen Denkens der Menschheit.“[542]) Ich brauche nach der vielseitigen Kritik, die ich an Schopenhauer geübt habe, nicht erst zu begründen, daß ich diesen Ansichten nicht beitrete. Wohl aber bin ich der bescheideneren Meinung, daß Schopenhauer zu den Geistern gehört, von denen zu wünschen und zu hoffen ist, daß sie auch für die künftige Kultur eine hervorragende Bedeutung behalten. Auch auf die kommenden Geschlechter wird Schopenhauer, so wünsche und hoffe ich, als heilsamer Zerstörer bequemen und feigen Wahnglaubens, als Befreier von schimmernden Lebenslügen, als Erwecker zu hochstrebender Sehnsucht, als Mahner an das geheimnisvoll Ewige im Menschen wirken. Im besonderen könnte, so glaube ich, Schopenhauers

Gedankenwelt auf die Bekenner gewisser weitverbreiteter Weltanschauungen aufrüttelnd wirken. Wie kurzdenkend und oberflächenhaft erscheinen nicht die Nietzschesche Diesseitigkeitsphilosophie, der naturalistische Monismus, der denkfeindliche Positivismus im Vergleich zur Weltanschauung Schopenhauers! Von Schopenhauer könnten diese Richtungen lernen, was philosophisches Bedürfnis ist, wie ungenügend jede Vordergrunds- und Sinnenfälligkeitsphilosophie ist, wie alles philosophische Fragen über die Sinnenwelt hinausführt.

6. Nur einer einzigen Seite an der mir wünschenswert erscheinenden Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung der Philosophie Schopenhauers möchte ich zum Schlusse noch die Aufmerksamkeit zuwenden. Was kann, so frage ich, diese Philosophie für die religiöse Entwicklung unserer Zeit bedeuten? Ich werfe diese Frage um so nachdrücklicher auf, als in meinen Darlegungen die Stellung Schopenhauers zur Religion bisher nicht zu ihrem Rechte gekommen ist. Es gilt hier also zunächst sein Verhältnis zur Religion kurz zu kennzeichnen.

Schopenhauers Urteil über Religion zeigt eine Doppelseitigkeit, die sich hier und da bis zu Zwiespältigkeit zuschärft. Und dies kommt daher, weil seiner Überzeugung nach die Religion selbst zwei verschiedene, auch in ihrem Werte weit auseinandergehende, ja widereinander prallende Seiten hat.

Einerseits stellt Schopenhauer die Religion sehr hoch: sie ist die einzig zweckmäßige Volksmetaphysik. Denn „nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen“. Wie soll die große Masse der Menschen, wie soll das dumpfe, ungelenke, trübe und träge Bewußtsein der Lasttiere der Menschheit die tiefen Erklärungen und feinen Unterscheidungen der Philosophie verstehen? Und doch macht sich auch hier ein metaphysisches Bedürfnis fühlbar; auch diesen beschränkten

und unentwickelten Menschen drängt sich das Rätsel unseres Daseins auf. Der Mensch ist eben „ein animal metaphysicum". Da bleibt denn nichts anderes übrig, als daß die Wahrheit in allegorischer, symbolischer, mythischer Weise — Schopenhauer wechselt mit diesen drei Bezeichnungen — dargeboten werde. „Dem Volke kann der tiefe Sinn und das hohe Ziel des Lebens nur symbolisch eröffnet und vorgehalten werden." Aber noch anderen Bedürfnissen wird die Volksmetaphysik gerecht. Sie wendet sich auch an das moralische Bewußtsein und gibt ihm von außen Bestätigung und Anhalt; sie wird der großen Menge zum Leitstern des Handelns. Und noch mehr: sie ist in den zahllosen und großen Leiden des Lebens eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der Beruhigung. So wenig daher auch zu verlangen ist, daß ein großer Geist die Dogmen einer Religion zu seiner Überzeugung mache, so ist doch anzuerkennen, daß Religionen dem Volke notwendig und eine unschätzbare Wohltat sind.

Natürlich ist der in den Allegorien verborgene Wahrheitsgehalt der Religionen sehr verschieden; am höchsten stehen ihm Brahmanismus, Buddhismus und Christentum. So sehr er nun auch jenen beiden Religionen den Vorzug gibt, so läßt er es sich doch sehr angelegen sein, auch am Christentum Seiten aufzuweisen, mit denen seine Philosophie übereinstimmt. Von diesen seinen Bemühungen, das Christentum im Sinne seiner pessimistischen und asketischen Erlösungsphilosophie zu deuten, war schon die Rede.[543])

Nun hat aber die Religion auch eine andere Seite an sich. Sie darf ihre allegorische Natur nicht eingestehen, sie gibt sich als wahr im buchstäblichen Sinne. Sie lehrt also „die Wahrheit im Gewand der Lüge", sie bedient sich „der Unwahrheit als Vehikels der Wahrheit". Ja man darf sagen: zu jeder vollkommenen Religion gehören „einige völlige Widersinnigkeiten,

einige wirkliche Absurditäten"; denn nur hierdurch wird auch dem rohen Verstand fühlbar, daß die Religion von einer ganz anderen, die Erscheinungswelt übersteigenden Ordnung der Dinge handelt. Dieser Gegensatz der Religion zu dem Streben nach reiner Wahrheit hat sich Schopenhauer heftig und aufregend aufgedrängt. Es legte sich ihm der Gedanke nahe, daß die Religion ein notwendiges Übel sei, im Mißbrauch des metaphysischen Bedürfnisses der Menschheit bestehe, und daß man wünschen müsse, daß das menschliche Geschlecht zur Mündigkeit des Verstandes gelange und der Religion ein sanftes Ende, „Euthanasie", beschieden sei.

Aber auch in moralischer Hinsicht sieht er wahre Fluten von Verderben von den Religionen, besonders den monotheistischen, ausströmen. „Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in welcher allein sie leben können." Damit hängt es zusammen, daß die Religionen so viel Gewalttätigkeiten und Greueltaten hervorgebracht haben. Schopenhauer war nicht selten in der Stimmung, den „demoralisierenden Einfluß der Religion" für höher anzuschlagen als den „moralisierenden". Man wird in dieser Hinsicht durch ihn zuweilen an Bayle erinnert. Doch wird man, alles in allem betrachtet, urteilen dürfen, daß die Würdigung der menschlich wertvollen Seiten der Religion bei ihm die Oberhand behalte.[544])

Jetzt ist der nötige Hintergrund gewonnen, um die vorhin aufgeworfene Frage nach der Bedeutung Schopenhauers für die religiöse Entwicklung beantworten zu können. Zunächst darf man sagen: seine Philosophie kann die Bestrebungen unterstützen, die darauf hinzielen, einerseits die Religion dem Volke, und zwar nicht bloß aus Zweckmäßigkeits-, sondern auch aus Wahrheitsgründen zu erhalten und anderseits die allegorischen und mythischen Bestandteile derart einzuschränken und umzugestalten, daß ein möglichst reicher und tiefer

Wahrheitsgehalt möglichst unentstellt und eindringlich zum Volke spreche. Wer von Schopenhauerischem Geiste erfüllt ist, muß wünschen, daß das Allegorische und Mystische in der Religion eine Gestalt annehme, durch die sie möglichst wenig in Widerspruch und Feindschaft zur Philosophie tritt.[545]) Aber keinesfalls darf hieraus, so wird er weiter wünschen, Verdünnung und Schönmacherei hervorgehen. Alles Rationalisieren der Religion in der Absicht, um sie mit der Kultur und ihren Fortschritten, Genüssen und Gütern in freundlichster Übereinstimmung zu sehen und dem gesunden, aufgeklärten Verstande ein möglichst ungetrübtes Wohlgefallen zu bereiten, steht mit der Schopenhauerischen Denkweise in äußerstem Widerspruch.

Besonders jene Art des liberalen protestantischen Christentums, die in Kulturfortschrittsbegeisterung schwelgt und aus dem Christentum ein möglichst harmloses Anhängsel an das mit weltlichem Behagen genossene Leben machen will, kann, mit dem Maßstabe Schopenhauers gemessen, keine Gnade finden.[546]) Ich will keineswegs behaupten, daß dieser Maßstab ausreiche, um über die gewaltigen freigeistigen religiösen Bewegungen der Gegenwart und die gesamte fortschrittliche protestantische Theologie ein richtiges und umfassendes Urteil zu fällen. Soll dies geschehen, so müßte jene Schopenhauerische Denkweise von ganz anderen Seiten her ergänzt und eingeschränkt werden. Wohl aber ist sie geeignet, allen jenen Bestrebungen wirksam entgegenzutreten, welche die Religion oberflächlich und schwächlich rationalisieren, sie um jeden Preis kulturfreundlich und weltklug machen und sie zu einem bequemen Sonntagsstaat des braven Kulturmenschen herabdrücken wollen. Im besonderen aber kann Schopenhauer dazu dienen, die optimistischen Auffassungen vom ursprünglichen Christentum zurückzudrängen und den ihm wesentlichen weltverneinenden Geist in starkes Licht zu setzen.

Und noch eine andere Bedeutung Schopenhauers für die religiöse Entwicklung ist hervorzuheben. Nach seiner Überzeugung hat die Religion eine Stufe des Bewußtseins zur Voraussetzung, für die die rein philosophische, nicht allegorisch und mythisch eingehüllte Wahrheit noch unzugänglich ist. Der Besitz der Philosophie hebt sonach über alle Religion hinaus. Aber hat Schopenhauer hiermit wirklich Recht? Ist es wahr, daß der Religiöse niemals bis zur philosophischen Wahrheit vordringen könne, sondern immerdar in den dunklen Außenwerken der Allegorie und des Mythus stecken bleibe? Vielleicht gibt es eine Religion auf philosophischer Grundlage, eine Religion als gefühlsmäßig ahnende Ergänzung der philosophischen Einsichten, eine Religion, die aus intuitiver Heils- und Seligkeitsgewißheit heraus, jedoch in Übereinstimmung mit der wissenschaftlichen Weltanschauung und unter Aufsicht der Vernunftkritik, ihre Überzeugungen ausspricht. Gibt man, wie ich meinerseits dies tue, eine derartige Gestaltung der Religion zu, so wird man sagen dürfen: auch die Schopenhauerische Philosophie gehört zu den Denkweisen, die geeignet sind, ähnlich gestimmte Gemüter religiös anzuregen und ihnen eine religiöse Ergänzung des philosophischen Erkennens nahezulegen. Man kann in dieser Beziehung drei Arten von Philosophie unterscheiden. Es gibt Philosophien, die alle solche Gebiete des Daseins, deren die Religion als Grundlage bedarf, einfach verneinen. Eine so geartete Philosophie, wie Materialismus oder Positivismus, ist mit Religion einfach unverträglich. Es gibt andere Philosophen, die das Gebiet des Übersinnlichen derart ihrer Philosophie einverleiben, daß sie es für durchaus erkennbar, für aufgehend in das menschliche Denken halten. Spinoza und Hegel glauben, daß das philosophische Wissen das Übersinnliche in seinen wesentlichen Zügen zu ergründen vermag. Diese Art Philosophien sind der Entwicklung religiöser Gefühle

wenigstens nicht besonders förderlich. Die Vernunft durchschaut das Wesen des Übersinnlichen; wozu bedarf es da noch einer anderen Form der Aneignung? Schopenhauers System gehört zu einer dritten Art von Philosophie. In diesem dritten Fall ist das Übersinnliche nur in gewissem Grade Gegenstand des Erkennens; seine Tiefen und Hintergründe, vielleicht zum Teil auch seine Vordergründe bleiben in Geheimnis gehüllt. Es werden über das Gebiet des Erkennbaren hinaus Geisteswelten gefordert oder doch als möglich zugegeben, Geisteswelten also von unbegreiflicher und undenklicher Natur. Was liegt demnach näher, als daß sich das Gemüt angeregt, ja gedrängt fühlt, in dieser Weise zu den Weltgeheimnissen Stellung zu nehmen, ihnen auf dem Wege der persönlichen Gewißheit zu nahen, sie in der Weise des ahnenden Erlebens zu ergreifen? Kurz, die Ergänzung durch eine philosophische Religion ist hier, ich sage nicht, etwas Notwendiges, aber doch etwas menschlich Natürliches.

Die Darstellung der Schopenhauerischen Philosophie hat gezeigt, in wie hohem Grad sie und zwar mit vollem Bewußtsein eine Philosophie dieser dritten Art ist. Ich zweifle daher nicht, daß sie bei vielen ihrer Bekenner und Freunde einen fruchtbaren Boden für das Entspringen und Gedeihen ergänzender religiöser Stimmungen und Gefühle gebildet hat und weiterhin bilden wird. Namentlich der überschwengliche Ausblick, den Schopenhauer am Schlusse seines Systems, dort, wo die Verneinung des Willens zum Leben eingetreten ist, eröffnet, muß jede verwandt gestimmte Seele geradezu auffordern, sich dem großen Geheimnis des letzten Hintergrundes der Dinge gefühlsmäßig zu nahen. So ist also auch im Hinblick auf die Entwicklung der religiösen Gefühle außerhalb der kirchlichen Religionen der Philosophie Schopenhauers ein anregendes und befruchtendes Weiterwirken zu wünschen.

Anmerkungen.

Ich zitiere die Werke Schopenhauers nach der mustergültigen Ausgabe von Eduard Grisebach (6 Bände. Zweiter Abdruck. Leipzig, Reclam). Schopenhauers handschriftlichen Nachlaß zitiere ich nach derselben Ausgabe (4 Bände). Den sich auf den Nachlaß beziehenden Zahlen ist der Buchstabe N vorangestellt. Bloße Zahlen für sich beziehen sich stets auf jene 6 Bände. Hier weise ich auch ein für allemal auf das ausgezeichnete „Schopenhauer-Register" von W. L. Hertslet (Leipzig 1890) hin.

1) II, 214.

2) II, 674.

3) V, 255, 266.

4) Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer. Aus dem Nachlasse von Karl Bähr herausgegeben von Ludwig Schemann. Leipzig 1894. S. 40.

5) Wilhelm Gwinner, Schopenhauers Leben. 2. Aufl. Leipzig 1878. S. 21—32. Wo in folgendem einfach „Gwinner" zitiert ist, bezieht sich dies stets auf die 2. Auflage seiner Lebensbeschreibung. — Vgl. Eduard Grisebach, Schopenhauer. Geschichte seines Lebens. Berlin 1897. S. 21 ff.

6) So ungefähr drückt sich die Mutter in dem Briefe an Arthur vom 28. April 1807 aus (Ludwig Schemann. Schopenhauer-Briefe. Leipzig 1893. S. 61.)

7) In dem für seine Habilitation 1819 abgefaßten, als Quelle für seinen Lebensgang höchst ergiebigen curriculum vitae (VI, 247 ff.).

8) VI, 248 ff., besonders 251 f.; IV, 533 f.; V, 663 ff.

9) N. IV, 365.

10) Gwinner, S. 51—53.

11) N. IV, 314, 366 f.

12) Gwinner, S. 74 f.

13) N. IV, 350. Besonders Möbius hebt die angeborene Anlage

Schopenhauers als Quelle seines Pessimismus hervor (Schopenhauer. Leipzig 1904. S. 62 f.)

14) In dem Lebensabriß, den Schopenhauer 1851 dem Professor Erdmann in Halle lieferte (Schemann, Schopenhauer-Briefe S. 331).

15) N. III, 209 ff.

16) N. III. 12—90. Vgl. N. III, 202 f.

17) An Erdmann (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 331).

18) N. IV, 86 ff.

19) N. III, 9 ff.

20) Schopenhauers Briefe. Herausgegeben von Eduard Grisebach, Leipzig 1894. S 219 f.

21) Gwinner, S. 66 ff.

22) Gwinner, S. 64, 69. Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 44, 47, 61. Aus allen diesen brieflichen Äußerungen der Mutter geht hervor, wie stark sich für sie das mißmutige, scheltende, anklagende Wesen des Sohnes seit Jahren fühlbar gemacht haben muß.

23) Kuno Fischer, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. 2. Aufl. Heidelberg 1898. S. 36. Bemerkenswert ist auch das Urteil, das Möbius (a. a. O. S. 17 ff.) über Johanna Schopenhauer abgibt.

24) Grisebach, Schopenhauer, S. 59 f., 82 ff.

25) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 202. V, 268 f. Vgl. V, 648 ff.

26) Über Schopenhauers Gährungsperiode handelt einsichtig Theodor Lorenz (Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Leipzig 1897).

27) Es ist unrichtig, wie v. Brockdorff tut (Beiträge über das Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza. Hildesheim 1900. S. 111, 113), von einer „zweiten Periode“ in Schopenhauers Philosophieren zu reden. In trefflicher Weise geht Robert Schlüter den Verschiebungen nach, die Schopenhauers Lehre in seinen Briefen aufweist (Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen. Leipzig 1900). Nur hat auch er das Bestreben, die keimartig bleibenden Veränderungen als eine neue Entwicklungsstufe der Philosophie Schopenhauers erscheinen zu lassen. Otto Weiß macht in dem mir erst während des Druckes zukommenden Schriftchen „Zur Genesis der Schopenhauerischen Metaphysik“ (Leipzig 1907) den interessanten Versuch, die Philosophie Schopenhauers aus einem Kampf des Platonischen und des Kantischen Einflusses entstehen zu lassen. Nur geht der Verfasser zu weit in seinem Bestreben, überall Verschiebung, Wandlung, Entwicklung zu sehen und löst daher das feste Gefüge der Schopenhauerischen Philosophie in ein unbestimmtes Fließen und Wogen auf.

28) N. IV, 416.

29) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 24 f.

30) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 102 f.

31) N. IV, 338 f.

32) Gwinner, S. 161.

33) V, 64 f.

34) In einem Briefe an Böttiger vom 24. April 1814 (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 72 f.).

35) Vgl. den Brief an Lichtenstein vom 13. Dezember 1819 (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 40 f.).

36) N. II, 9—68; N. IV. 375—412.

37) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 38, 40; Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 113.

38) Keinesfalls hat Kuno Fischer mit der Vermutung recht, daß „Schopenhauer mit seinem Lehrstoff früher fertig war als das Semester und dann für immer genug hatte" (a. a. O. S. 61). Diese Annahme ist, abgesehen von allem anderen, schon angesichts der Worte Schopenhauers in dem Briefe an Osann vom 9. August 1820 unmöglich: „Ich kann mit meinen Vorträgen noch immer nicht das Ende finden, aber nächste Woche werde ich denn doch sagen müssen: ecclesia missa est" (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 122).

39) Man findet sie der Reihe nach aufgezählt N. IV, 416.

40) Kuno Fischer, a. a. O. S. 78.

41) Gwinner, S. 469.

42) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 468.

43) V, 496 f.

44) N. IV, 360.

45) Brief an Frauenstädt vom 11. März 1852; ähnlich in dem Briefe vom 21. März 1856 (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 191 f., 325 f.).

46) IV, 379 ff., 490 f.

47) V, 527 f.

48) Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche (Berlin 1898), S. 108 f. Vgl. Gwinner, Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt (Leipzig 1862), S. 137.

49) Gwinner, S. 415; vgl. Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 103 f. Lombroso freilich ist der Ansicht, daß Schopenhauers einziger Gedanke unausgesetzt sein eitles Ich gewesen sei. Das Bild, das Lombroso in seinem schlechten Buche „Genie und Irrsinn" (übersetzt von Courth; Leipzig 1887; S. 118 ff.) von Schopenhauer entwirft, ist eine liederlich hingeschmierte Fratze.

50) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 73, 76 f., 125 f.

51) Schemann, Gespräche (vgl. Anmerkung 4), S. 38.

52) Kuno Fischer, a. a. O. S. 132 f., 145 f. Vgl. auch Édouard Rod, Les idées morales du temps présent (Paris 1897), wo die Meinung

vertreten wird, daß Schopenhauer kein ernsthafter Menschenverächter war, sondern daß er lediglich seine Grillen mit boshafter Pikanterie vortrug (S. 62 ff.).

53) Frauenstädt findet geradezu die Wurzel des Schopenhauerischen Pessimismus in seiner Liebe, die gern die ganze Welt erlösen möchte (Briefe über die Schopenhauersche Philosophie. Leipzig 1854. S. 41).

54) V, 15.

55) Rudolf Lehmann, Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin 1894. S. 18 ff. Auch die Zwiespältigkeit in Schopenhauers Persönlichkeit findet sich bei Lehmann stark und gut hervorgehoben. Auf Schopenhauers Leben im Dienste der Wahrheit findet man schon bei Lindner (Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. Ein Wort der Verteidigung von Ernst Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke, herausgegeben von Julius Frauenstädt. Berlin 1863. S. 25) hingewiesen.

56) Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück. Schopenhauer als Erzieher. Schloß-Chemnitz 1874. S. 19 und oft. Bei dem späteren Nietzsche ist an die Stelle dithyramischen Preisens leidenschaftliches Verwerfen Schopenhauers getreten. Man lese z. B. die geistreichen, aber höchst ungerechten Äußerungen in seiner Schrift „Zur Genealogie der Moral" (Leipzig 1887), S. 108 f.

57) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 237 (an Frauenstädt, 1853). Vgl. auch Schopenhauers Äußerungen im Gespräch mit Frauenstädt bei Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 154.

58) IV, 193.

59) In Gwinners Werk „Schopenhauers Leben" beruhen die Seiten 118 bis 151 hauptsächlich auf diesen Aufzeichnungen Schopenhauers.

60) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 22. Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher, S. 14 f.

61) In betreff der Art, wie Schopenhauer über die ihm zu Teil gewordenen Anerkennungen, Auszeichnungen u. dgl. sprach, vergleiche man Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 122 f. Den Anflug von Ironie, den Lindner in Schopenhauers mündlichen Äußerungen hierüber fand, zeigen seine Briefe wenigstens nicht. Hier behandelt er alle seinen wachsenden Ruhm betreffenden Kleinigkeiten mit viel Ernst und Wichtigkeit.

62) II; 456, 458, 462; N. IV, 217.

63) Vgl. zu dieser grundsätzlichen Frage meinen Aufsatz „Das Recht des Individualismus" (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 111, S. 1 ff.).

64) Schopenhauer spricht sich über den Wert des Vermögens für

den mit geistigen Kräften höherer Art Ausgestatteten IV, 392 f. aus, über die freie Muße als den Ertrag des gesamten Daseins IV, 371, 373, 383.

65) Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 20.

66) Gwinner, S. 199 ff.; Grisebach, Schopenhauer, S. 133 ff.

67) Gwinner, S. 202 f. und Paulsen (Schopenhauer. Hamlet. Mephistopheles. Berlin 1900. S. 26 f.) urteilen ähnlich; anders dagegen Grisebach, a. a. O. S. 138 f.

68) Gwinner, S. 527.

69) IV, 548.

70) II, 626 f., 629 f., 645 f., 648 und sonst.

71) IV, 548.

72) Gwinner, S. 526 f.

73) Es ist zu gutmütig geurteilt, wenn Hermann Frommann (Arthur Schopenhauer. Drei Vorlesungen. Jena 1872. S. 4) Schopenhauers Ausfälle als „harmlos scherzhafte Rache“ bezeichnet. Nur soviel wird man sagen können, daß auf den, der hinreichend frei der Sache gegenübersteht, die wütenden Ausbrüche Schopenhauers leicht den Eindruck des unfreiwillig Komischen machen können.

74) In dem Briefe an Adam Ludwig von Doß vom 15. August 1853 (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 362 f.).

75) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 202. Vgl. Lindner-Fauenstädt, S. 209. Ich habe schon an einer früheren Stelle auf diese Worte Schopenhauers Rücksicht genommen (S. 15).

76) Gwinner, S. 201 ff.; Grisebach, Schopenhauer, S. 133 ff. Vgl. die Charakterisierung, die Möbius von Schopenhauers Schwester gibt (a. a. O. S. 25 ff.)

77) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 262. Ich erinnere auch an das beleidigend Drohende in dem in der Beneke-Angelegenheit geschriebenen Briefe an Eichstädt vom 6. Januar 1821 (Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 142 f.).

78) Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 111 ff. Vgl. Gwinner, S. 421 ff.

79) Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, S. 105, 118. Vgl. Gwinner, S. 133 ff.

80) V, 529.

81) IV, 481.

82) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 489 ff.

83) VI, 218, (Schopenhauer an Goethe, 3. Sept. 1815).

84) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 31 f.

85) Adele schreibt ihm: „Endlich bleibt noch zu bemerken, daß ich als Mann mich nicht einmal vom Stuhl, viel weniger von einer

Brücke stürzte, weil ich kein Geld hätte" (Gwinner, S. 204; Grisebach, Schopenhauer, S. 137).

86) Gwinner, S. 399 ff.

87) II, 459.

88) Ich treffe darin mit der Auffassung Eduard von Mayers zusammen (Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. Halle 1897. S. 50, 69, 77).

89) I, 500.

90) Gwinner, S. 396. Und zu Frauenstädt äußerte er: „Ich habe wohl gelehrt, was ein Heiliger ist, bin aber selbst kein Heiliger" (Lindner-Frauenstädt, S. 273; vgl. S. 181).

91) N. IV, 103—109. N. IV, 102; N. III, 118 f.

92) I, 500 f. N. III, 170 f.

93) Lindner-Frauenstädt, S. 185 f.

94) R. Haym, Arthur Schopenhauer. Berlin 1864. Besonders gegen den alten Schopenhauer ist Haym im höchsten Grade ungerecht. Auch Otto Liebmann hebt mit schneidendem Hohne an Schopenhauer den Widerspruch zwischen Philosophie und Leben hervor (in dem schönen, von reifer Weisheit eingegebenen Aufsatz „Trilogie des Pessimismus" [„Gedanken und Tatsachen" Bd. 2, Straßburg 1904; S. 267]).

95) Was Nietzsches Auffassung von Schopenhauer betrifft, so ~~ist~~ ist es interessant, seine im Nachlaß veröffentlichten Gedanken zu „Schopenhauer als Erzieher" zu lesen (Werke, Bd. 10; Leipzig 1896; S. 283 ff.). Man ersieht daraus, daß es Nietzsche viel mehr darauf ankam, *sich selber* durch Schopenhauer besser verstehen zu lernen, als diesen richtig zu verstehen.

96) I, 373; III, 337, 350; IV, 155 f.; Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 295. Die Vorrede zur ersten Auflage seines Hauptwerks hebt damit an, daß das Buch einen einzigen Gedanken mitteilen wolle. Man vergleiche auch, was Schopenhauer zu Beginn seiner Vorlesungen in Berlin über den „organischen" Zusammenhang seiner Philosophie auseinandersetzt (N. II, 9, 16).

97) Ähnlich äußert sich Jürgen Bona Meyer, Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker (Berlin 1872), S. 23. In den meisten Stücken freilich ist dieses Schriftchen das Gegenteil einer verständnisvollen Würdigung Schopenhauers.

98) Eduard von Mayer, Schopenhauers Ästhetik, S. 14 f., 50, 73. So gibt er denn auch keine Widersprüche in Schopenhauers Philosophie zu, sondern nur einander feindliche Gedanken, in denen sich der seinem Grundpathos eigentümliche Zwiespalt zum Ausdruck bringt. Mayer bildet so den äußersten Gegensatz zu jenen Kritikern, die Schopenhauer durch die Aufweisung der inneren Widersprüche erledigen und abtun zu können glauben. Etwas Ähnliches gilt von der

Darstellung, die Georg Simmel von Schopenhauer gibt (Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. Leipzig 1907).

99) Paulsen sagt (a. a. O. S. 45): „Es gibt vielleicht nicht einen zweiten Denker, bei dem der Zusammenhang zwischen Philosophie und Persönlichkeit zugleich von so durchgreifender Bedeutung ist und so klar zu Tage liegt."

100) II, 199.

101) I, 422.

102) V, 314; II, 730; III, 142.

103) I, 49 ff.

104) I, 536.

105) Hierauf weisen Paulsen in der vorhin genannten Abhandlung (S. 73) und Harald Höffding in seiner Geschichte der neueren Philosophie (übersetzt von Bendixen; Bd. 2, Leipzig 1896, S. 238 und 249) mit Recht hin.

106) I, 252.

107) Besonders nachdrücklich hebt Schopenhauer in seinen Briefen hervor, daß er nicht transzendent sein wolle (Grisebach, Schopenhauers Briefe S. 100 ff., 359 f., 457).

108) II, 758.

109) II, 519, 562.

110) II, 381.

111) Schopenhauer freilich geht etwas zu weit, wenn er das Widersprüche-Aufweisen, wenigstens mit Rücksicht auf sich, überhaupt nicht als ein berechtigtes Mittel der philosophischen Widerlegung gelten lassen will. Er sagt im Hinblick auf Rudolf Seydels Kritik über sein System in einem Briefe an Becker: „Widersprüche aufzuzeigen ist die gemeinste und verrufenste Art, einen Autor zu widerlegen" (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 135). Es ist, als hätte Schopenhauer gewußt, wie oft er von widerspruchspähenden Kritikern werde vernichtet werden.

112) W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. 2. Bd. Leipzig 1880) S. 345. R. Haym, Arthur Schopenhauer. Berlin 1864. S. 84, 112. Auch sonst findet man die Ansicht häufig ausgesprochen, daß Schopenhauers Philosophie ein unzusammenhängendes Aggregat von Einfällen sei, wobei das Geniale und Beherzigenswerte mancher dieser Einfälle von oben herab zugestanden zu werden pflegt. Vgl. z. B. Thilo, Über Schopenhauers ethischen Atheismus (Leipzig 1868), S. 71; ebenso Gottlob Mayer, Heraklit von Ephesus und Arthur Schopenhauer (Heidelberg 1886), S. 40 f.

113) I, 181.

114) Vgl. den 10. Abschnitt.

115) II, 54.

116) Man lese besonders den 14. § im ersten und das 7. Kapitel im zweiten Bande des Hauptwerkes (I, 104 ff.; II, 82 ff.).

117) II, 74 f.

118) IV, 156 f., 299.

119) II, 84. Ähnlich N. IV, 297 f.

120) N. IV, 339 f., 348.

121) N. IV, 347.

122) II, 10, 96, 368; IV, 96; V, 24; III, 22.

123) I, 33; II, 10 ff.

124) I, 33, ff., 66; II, 11; IV, 15 ff.

125) I, 638.

126) I, 534, 538; III, 98.

127) Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie Leipzig 1879. S. 44 ff.

128) Oder man lese I, 175; II, 225.

129) Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 150, 188, 191 ff. und sonst.

130) I, 33 ff., 46 ff., 554 f.; II, 11 ff. Besonders im 2. Bande des Hauptwerkes wird Schopenhauer nicht müde, diese für seinen Idealismus grundlegende Selbstbesinnung zu wiederholen. Ferner: V, 45 f. Ich erwähne als merkwürdig, daß Möbius (a. a. O. S. 59 f.) Schopenhauers Idealismus mit seinem hochmütigen Sinn in Zusammenhang bringt.

131) Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolstadt 1813. S. 33.

132) Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, S. 51.

133) Vgl. das ebengenannte Buch S. 51 ff., ferner „Erfahrung und Denken" (Hamburg und Leipzig 1886), S. 125, 187 ff. und „Die Quellen der menschlichen Gewißheit" (München 1906), S. 38 f.

134) IV, 105; II. 32; II, 19; I, 175, 184. Schon Rudolf Seydel hat darauf hingewiesen, daß Schopenhauer, wie Kant, fälschlich glaube, mit der Apriorität sei die Subjektivität zugleich bewiesen (Schopenhauers philosophisches System. Leipzig 1857. S. 23, 36). Ausdrücklich stimmt Schopenhauer I, 558 f. dem Kantischen Fehlschlusse zu.

135) Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, S. 55 ff.

136) Harms behauptet in seinem Schriftchen über Schopenhauer (Arthur Schopenhauers Philosophie. Ein Vortrag. Berlin 1874; S. 15), daß seine Lehre von der Welt als Vorstellung nicht aus Kant stamme. Er möchte Schopenhauer, den er kaum niedrig genug stellen kann, gerne möglichst weit von Kant abdrängen. Der Text hat gezeigt, daß Schopenhauers Erkenntnistheorie so sehr Kantischen Geistes ist, daß sie sich sogar in die unwillkürlichen Verwechselungen und Fehlgedanken der Kantischen Erkenntnistheorie zustimmend eingelebt hat.

137) II, 17 f.

138) II, 225 f.

139) V, 47 f.; II, 352.

140) V, 49 f.

141) V, 294 f.; ähnlich II, 556 f.

142) V, 51 f.; IV, 299 f, 301 f, 341.

143) V, 52 f.; vgl III, 190. Auf zwei andere Gründe, die für die Idealität des Raumes sprechen, deutet Schopenhauer V, 49 hin; noch auf einen anderen N. IV, 98. Im Anschluß an die Kritik der Kantischen Antinomien bemerkt er, daß sich die subjektive Idealität der Welt aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt schließen lasse (I.636).

144) III, 648 f.

145) Nachträglich allerdings, in den Parerga (V, 25), stellt Schopenhauer der Philosophie die Aufgabe, „anzuheben mit Untersuchung des Erkenntnisvermögens, seiner Form und Gesetze, wie auch der Gültigkeit und der Schranken derselben."

146) I, 236.

147) Besonders an der bemerkenswerten Stelle N. IV, 100 f. erläutert er das Verhältnis von Ich und Außenwelt durch den Traum.

148) I. 247 f. Nur durch das „ganz empirische" Kennzeichen des Erwachens unterscheide sich Traum von Wirklichkeit, und auch dieses gerate zuweilen ins Schwanken (I, 49 f.). An einer anderen Stelle allerdings setzt Schopenhauer dieser seiner Übertreibung die richtige Ansicht entgegen, daß sich das träumende Bewußtsein vom wachen durch den Mangel an zusammenhängender, besonnener Rückerinnerung und an Urteilskraft unterscheide (IV, 264).

149) I, 13, 533; II, 187, 558; V, 418.

150) II, 10; IV, 248; I, 50; I, 39; I, 536; III, 45.

151) N. IV, 178.

152) I, 536, 38 f; II, 520.

152) I, 537.

154) N. IV, 101.

155) Rudolf Lehmann, Schopenhauer, S. 66 ff. Schon Haym hat sich über das nahe Verhältnis Schopenhauers zur deutschen Frühromantik geistreich geäußert (a. a. O. S. 72 f.).

156) Julius Frauenstädt, Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie. Leipzig 1876. S. 100 ff. Vgl. hierzu Eduard von Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart Berlin 1877. S. 121, 126. Auch Schlüter geht viel zu weit, wenn er meint, daß Schopenhauers Briefe „eine Wendung des Philosophen vom einseitigen Idealismus zu einer realistischen Auffassung der Vorstellungswelt" zeigen (a. a. O. S. 26).

157) III, 40.

158) I, 36; II, 23 ff.

189) I, 36, 174, 176, 539. Raum, Zeit, Kausalität als „Grenzen“ zwischen Objekt und Subjekt: dies ist eine unvollziehbare Vorstellung. Sie ist nur als Ausläufer des Korrelationsverhältnisses entstanden.

160) I, 36.

161) II, 24.

162) Es ist ungenau gedacht, wenn Schopenhauer der Unerkennbarkeit der Materie als entsprechend die Unerkennbarkeit des erkennenden Subjekts gegenüberstellt (II, 24). Denn das Subjekt ist nach Schopenhauer, mag es auch unerkennbar sein, doch seiner selbst in unbezweifelbarer Weise gewiß. Etwas Entsprechendes aber von der Materie zu behaupten, wäre töricht.

163) II, 21. Auf den folgenden Seiten finden sich weitere Ausdrücke für die Gleichberechtigung des Ausgehens von der Materie. Sodann I, 66; N. IV, 59 f., 96 f.

164) I, 62 ff., 178 f.; II, 205, 367 f.; III, 181 ff.; V, 68 ff.; N. IV, 38. Ebenso Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 227, 298, 341, 364.

165) I, 35; II, 24; III, 159 f.

166) II, 577; III, 390 ff.

167) III, 160 f.; 390 f. Merkwürdiger Weise glaubt Schopenhauer, es werde die Unmöglichkeit, daß das Subjekt sich selbst zum Objekt mache, dadurch nicht angetastet, daß das Subjekt sich als wollend erkenne. Nur dies, daß das Subjekt sich als erkennend erkenne, sei durch jene Unmöglichkeit ausgeschlossen. Einen gänzlich fehlgehenden Versuch zur Erklärung der Unfähigkeit des Subjektes zur Selbsterkenntnis macht er V, 54.

168) Vgl. hierzu den 8. Abschnitt (S. 108 f.). Zu dem im Texte Gesagten kommt noch das weitere, von Schopenhauer oft eingeschärfte Verbot hinzu, zwischen Subjekt und Objekt ein Verhältnis nach dem Satze vom Grunde stattfinden zu lassen. Das Subjekt dürfe weder als Ursache noch als Wirkung des Objektes angesehen werden (I, 54 f.; IV, 22 und sonst). Schon in der Dissertation von 1813 bekämpft Schopenhauer die Anwendung des Gesetzes der Kausalität auf das Subjekt (S. 68).

169) Hierfür ist die Stellung, die der folgerichtige Kantianer Natorp zur Psychologie einnimmt, ein schlagender Beweis.

170) Vgl. Anmerkung 168.

171) I, 36; II, 24, 27 f.; IV, 121 ff. An dieser Stelle begründe Schopenhauer die Zeitlosigkeit und Unbeweglichkeit des Subjektes damit, daß wir den Lauf der Zeit nur „im Gegensatz zu einem Bleibenden“ erkennen können. An einer anderen Stelle (IV, 106) folgert

er aus unserer Fähigkeit der Erinnerung, daß „in uns etwas ist, das nicht mitaltert, folglich nicht im Bereich der Zeit liegt". Schon in der Dissertation von 1813 ist die Zeitlosigkeit des Subjektes ausgesprochen (S. 74).

172) II, 24.

173) III, 64 ff.

174 VI 35 ff.

175) I, 539, 559; II, 19; III 71 und sehr oft.

176) III, 175, 177.

177) III, 40, 107, 175.

178) Ich darf den Satz vom Grunde als apriorische Grundfunktion bezeichnen, trotzdem daß Schopenhauer ihn in nominalistischer Weise nur als Abstraktum aus den besonderen Gestaltungen gelten lassen will. Denn die vier Gestaltungen des Satzes vom Grunde entspringen aus „einer und derselben Urbeschaffenheit unseres ganzen Erkenntnisvermögens als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel" (III, 175).

179) N. IV, 18. Man vergleiche auch den 18. Abschnitt.

180) III, 126.

181) III, 93; I, 43, 54, 570, 572. In der Dissertation von 1813 dagegen nimmt Schopenhauer außer der Kausalität noch mit Kant andere Kategorien an, die neben dem Satze vom Grunde irgendwie nebenherlaufen. Er nennt beispielsweise die Kategorien der Subsistenz, Realität, Einheit (S. 54, 76). Ja er verteidigt hier noch die Gewinnung der Kategorien nach dem von der „Tafel der Urteile" gegebenen Leitfaden, die Auffindung der transzendentalen Logik gemäß den Formen der allgemeinen Logik (S. 84 f.). Wieviel weiter ging also damals die Übereinstimmung mit Kant!

182 III, 87. Schopenhauer setzte sich zu Kants Kategorienlehre in einen von seinem eigenen Standpunkte aus unberechtigt schroffen Gegensatz. Er rechnet sie zu den „grundlosen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belastete" (I, 576). Schopenhauer mißdeutet diese Lehre Kants und rückt sie auf diese Weise in eine viel weitere Entfernung von sich, als sie sich tatsächlich befindet. — Von einer zusammenhängenden Darstellung und Beurteilung des Verhältnisses, in das sich Schopenhauer zu Kant setzt, habe ich abgesehen.

183) III, 47—64, 405 ff.; II, 51—59; I, 169 ff., 585 ff. und sonst.

184) Vgl. oben S. 85 f.

185) II, 50, 57; III, 110. Zur immanenten Geltung der Kausalität gehört auch die schon im vorigen Abschnitt (vgl. S. 97) hervorgehobene Ausschließung des Subjektes als solchen aus dem Anwendungsbereich der Kausalität.

186) III, 58 f.

187) Rudolf Seydel, Schopenhauers philosophisches System, S. 22 ff., 64 f.

188) Vgl. oben S. 97.

189) II, 55; III, 47; III, 61, 161 ff.

190) So sagt Schopenhauer z. B., daß im Traume das Gesetz der Kausalität sein Recht behauptet (III, 106). Besonders interessant aber ist die Hintertür, durch die Schopenhauer — offenbar in großer Verlegenheit — die Vorstellungsassoziationen nun doch noch letzten Endes unter eine Art Kausalität zu bringen bemüht ist (III, 163 f.). Vgl. auch III, 167. Noch deutlicher tritt das Künstliche und den eigenen Grundsätzen Schopenhauers Widersprechende aus den Darlegungen der Dissertation von 1813 hervor (S. 125 f., 129 ff.). Auch was er II, 155 ff. darüber ausführt, macht die Sache nicht besser.

191) III, 171.

192) III, 49; I, 586; II, 52 f., 62.

193) I, 286, 623 ff.; II, 59 ff., 357 ff.; III, 56 ff., 98 f.; N. IV, 36 f.

194) III, 47 f.

195) II, 32 ff.; III, 67, 70, 80, 87, 93 ff. Eine genaue Unterscheidung von Unbewußtem und Dunkelbewußtem findet sich bei Schopenhauer nicht. Es hängt dies damit zusammen, daß er die Unterscheidung von intuitiver und reflektierender Verstandestätigkeit nicht scharf ins Auge gefaßt hat.

196) III, 65 ff., 530.

197) Z. B. sehr oft im 7. Kapitel des zweiten Bandes des Hauptwerkes.

198) Im 9. Abschnitt.

199) III, 64—87; I, 44 f.; II, 35; VI, 26 ff. und sonst.

200) III, 71; VI, 21. In der Zeit vor der Dissertation faßte Schopenhauer das Intellektuale an der Anschauung etwas anders auf. Er sagte damals: der Begriff sei integrierender Bestandteil der ursprünglichen Wahrnehmung (N. III, 131 f.).

201) Vgl. Kuno Fischer, a. a. O. 2. Aufl. S. 187 f. Eine genauere Kritik der Lehre von der Intellektualität der Anschauung müßte besonders auch darauf hinweisen, daß Schopenhauer die Empfindung für etwas ursprünglich rein subjektiv Empfundenes, rein Innerliches hält und ihr allen Schein von Außenweltlichkeit abspricht. Ich habe mich mit dieser irrigen Ansicht Schopenhauers in meinem Aufsatz „Beiträge zur Analyse des Bewußtseins“ (in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 112, S. 225 f.) auseinandergesetzt. Vgl. hierzu auch Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. 2, Teil 2 (Leipzig 1887), S. 52 ff., wo die Lehre Schopenhauers von der Intellektualität der Anschauung einer beachtenswerten Kritik unterzogen wird.

202) I, 44 f; III, 106, 109, 279 f. Doch begründet Schopenhauer die Apriorität der Kausalität zuweilen auch von anderer Seite her. So beruft er sich ganz im Geiste der Kantischen Philosophie auf die Notwendigkeit der Sukzession (III, 107, 108 f.) und auf die Apodiktizität, mit der sich uns das Kausalitätsgesetz aufdrängt (III, 106). In der Dissertation von 1813 lautet der Beweis noch viel einfacher als in der späteren Bearbeitung (S. 53 ff.).

203 III, 101 ff.

204) VI, 77; I. 338.

205) V, 195 ff.; VI, 18, 223 ff. (in dem Brief an Goethe vom 11. November 1815). Über Schopenhauers Farbenlehre handelt einsichtsvoll Paul Schultz in der Deutschen Rundschau (1899 Novemberheft, S. 264 ff.; in dem Aufsatz „Schopenhauer in seinen Beziehungen zu den Naturwissenschaften").

206) VI, 33 f., 41 f.

207) III, 113 ff., 121 f.

208) III, 128 ff., 528 ff.; I, 76, 660 f.; II. 79 und sonst.

209) III, 149 f., 170.

210) III, 39, 148.

211) III, 161.

212) I, 39.

213) I, 114 ff.; III, 151 ff. Vgl. auch Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 115 f. (an Becker) und S. 195 f. (an Frauenstädt). Hier sagt Schopenhauer von dem Abschnitt seiner Dissertation, worin die Umgestaltung der Geometrie nach anschaulicher Methode gefordert wird: „Dieses Kapitel hatte 1813 zuerst Goethes Aufmerksamkeit auf mich gezogen." Man vergleiche auch Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker (Leipzig 1883), S. 69 ff.

214) Es ist ein Sichselbstmißverstehen Schopenhauers, wenn er die in seiner Dissertation als vierte Klasse der „Objekte" behandelten Willensakte später, in seinem Hauptwerke (I, 153 f.), so deutet, als ob dort schon vom Ding an sich die Rede gewesen wäre.

215) III, 162 f.

216) III, 61.

217) Dissertation von 1813, S. 115—125. Übrigens bleibt in der Dissertation die ganze Lehre von der Motivation in ein gewisses Dunkel gehüllt.

218) Es ist angesichts der verlegenheitsvollen Stellung, die die Kausalität des Wollens und überhaupt des inneren Lebens bei Schopenhauer hat, mehr als seltsam, daß Otto Busch das Hauptverdienst Schopenhauers darin findet, daß er die kausale Erkenntnisweise auf das eigene Innere anwandte (Arthur Schopenhauer, 2. Aufl. München 1878, S. 194, 227). Otto Busch gehört zu den Kritikern Schopen-

hauers, die den Maßstab einer unheilbar trivialen Denkweise an ihn anlegen und so das unerquickliche Schauspiel eines täppischen und gänzlich überflüssigen Herumkritisierens an Schopenhauer darbieten.

219) I, 123 ff.; II, 103 ff.; III, 56 ff., 132.

220) Möbius erblickt in Kant das eigentlich böse Prinzip in Schopenhauers Philosophie (a. a. O. S. 166 ff.). Übrigens deckt er manchen von Kant herstammenden Mangel in Schopenhauer richtig auf. Schon früher hatte Foucher de Careil ähnlich geurteilt (Hegel et Schopenhauer. Paris 1862). Er sieht in dem subjektiven Idealismus Kants das Grundübel der deutschen Philosophie und findet, daß alle unseligen Verirrungen Schopenhauers daher stammen, daß er sich von dem subjektiven Idealismus Kants nicht frei gemacht hat (S. 315 ff.).

221) Aus meiner Darstellung habe ich die Behandlung der Frage ganz ausgeschlossen, inwiefern Schopenhauer in der Kritik, die er an Kant ausübt, und die einen nicht geringen Teil seines philosophischen Nachdenkens bildet, Kant gerecht geworden ist oder ihn mißverstanden und unrichtig beurteilt hat. Eine gründliche Erörterung dieser Frage findet sich bei Raoul Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen (Leipzig 1893). Nur dürften von den zahlreichen Mißverständnissen, die sich Schopenhauer gegenüber der Philosophie Kants hat zu Schulden kommen lassen, manche nicht als derart fehlgreifend und grob erscheinen, wie sie es nach der Darstellung des Verfassers sein sollen. Höchst einsichtslos urteilt Chamberlain: er glaubt, mathematisch erwiesen zu haben, daß Schopenhauers Auffassung von Kant von Grund aus falsch war, daß kein einziger der Grundgedanken Kants von Schopenhauer verstanden wurde (Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München 1905. S. 573 f.).

222) Hierauf hat Richter in der ebengenannten Schrift (S. 91, 132) treffend, wenn auch mit zu starker Betonung des Unähnlichwerdens, hingewiesen.

223) Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, 330 ff.

224) II, 54, 74, 82 ff., 95 ff., 719 f.; I, 79 ff.; III, 280.

225) Vgl. S. 121 f.

226) II, 150 f.; III, 154; I, 109 f., 113 f., 119, 131.

227) II, 89.

228) I, 107, 113; II, 95; III, 117 f., 133.

229) II, 82 ff., 223; I, 98 f., 579, 604; III, 121; V, 508; N. IV, 34.

230) II, 91 f.; V, 519—526, 585 f.; N. IV, 347.

231) II, 88.

232) II, 93.

233) Vgl. S. 112 f.

234) I, 108 f.; II, 103 ff.; III, 119 f.; V, 30 f., 479, 481 ff.; N. IV, 382 ff. Übrigens unterscheidet Schopenhauer eine Urteilskraft in weiterer und in engerer Bedeutung (II, 103 f.) und ferner (mit Kant) subsumierende und reflektierende Urteilskraft (II, 105; III, 119 f.; N. IV, 382 f.).

235) I, 100, 103, 131 ff., 652 ff.; II, 89, 171 ff.; IV, 492 f., 509 f.

236) II, 103.

237) II, 210 f., 213, 216; IV, 58 f.; V, 15, 25 f., 57 f.; N. IV, 44.

238) I, 129 f., 577 f.; II, 54 f., 97; V, 9 f.; N. IV, 19 f., 28 f.

239) N. IV, 34 f. (aus dem Jahr 1814).

240) II, 339.

241) I, 128 ff.; II, 211 ff.; V, 9; N. II, 10; N. IV, 46.

242) I, 154, 162, 165; II, 227 f.; V, 104 f.

243) Georg Simmel, a. a. O. S. 70 f.

244) II, 207 f., 210 f., 213; V, 24, 26.

245) I, 200 f., 358 f.

246) I, 245 f., 252 f., 256, 358 f.; II, 436 f. und oft.

247) I, 19, 60 f.; IV, 215 f.; V, 17. In der Zeit vor der Dissertation sagt er, daß er die intellektuale Anschauung schlechthin leugne, aber das, was die Schwärmer Erleuchtung von oben genannt haben, annehme (N. III, 131).

248) V, 86; N. IV, 48; vgl. N. IV, 41 ff. Vgl. Arthur Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant (Berlin 1893), Bd. 2, S. 530 f., wo die Übereinstimmung von Schopenhauers intuitiver Gewißheit und Schellings intellektualer Anschauung dargelegt wird.

249) II, 148; N. IV, 43; 19 ff., besonders 27 f. und 31 f. Aus dem Jahre 1816 stammt das Wort, daß Philosophie und Künste einander wechselseitig als Kommentars bedürfen (N. IV, 42). Übrigens auch schon 1813 oder früher findet sich der Ausspruch, daß Philosophie Kunst ist (N. III, 157).

250) V, 16 f. Vgl. II, 719 f., wo sich Schopenhauer viel weiter, als er seinem eigenen Verfahren gemäß dürfte, von der Mystik abrückt.

251) Vgl. hierzu „Erfahrung und Denken“, S. 534—544; ferner meine „Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ (München 1902), S. 107 ff. und endlich die „Quellen der menschlichen Gewißheit“, S. 113 ff.

252) II, 184 f., 197 ff., 542; III, 305; N. II, 28. Etwas anders als im Text äußert sich Schopenhauer N. IV, 45: das Genie würde sogar in einer Welt ohne Leiden und Tod zur Philosophie kommen.

253) Auf diesen Widerspruch ist schon oft hingewiesen worden. Vgl. z B. Hartmann, Gesammelte Studien und Aufsätze (Berlin 1876),

S. 637 f., 640 f.; ferner Thilo, Über Schopenhauers ethischen Atheismus, S. 15 ff.

254) I, 157 f., 162 f., 165, 547, 557; II, 20, 226 f., 303, 314, 429; IV, 115; V, 106.

255) Dies gilt von Schlüter (Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen. Leipzig 1900. S. 48, 124). Um vieles unrichtiger fällt natürlich das Bild von Schopenhauers Metaphysik aus, wenn sein „Wille" von vornherein und überhaupt als von ihm im Sinne eines Symbols für das Ding an sich verstanden dargestellt wird. So ist es bei Simmel (a. a. O. S. 32 ff.). Nach seiner Auffassung wollte Schopenhauer mit seinem Willen nicht über die „Schicht der Erscheinung" hinausgreifen. Dies ist eine Verdünnung und Verflüchtigung der Schopenhauerischen Metaphysik.

256) Vgl. S. 160 f. und den folgenden Abschnitt.

257) Besonders im 1. Bande des Hauptwerkes spricht er diese Überzeugung wiederholt in starken Worten aus: I, 145 ff., 174.

258) I, 148 f., 161, 176 ff., 194 ff.; II, 225; III, 425 f.

259) Vgl. S. 145 ff.

260) II, 20, 226 f.

261) I, 165; I, 162; II, 228.

262) I, 151, 155; V, 23 f., 226.

263) I, 162; II, 232 f.; III, 512; V, 23 f., 32.

264) I, 154, 557; II, 226 f., 289, 414; N. IV, 116, 342. Wer aller intuitiven Gewißheit gänzlich verwerfend und verständnislos gegenübersteht, wie z. B. Sebastian Schmid in seinem Schriftchen über „Schopenhauers Willensmetaphysik" (Leipzig 1894, S. 10), kann natürlich auch der Willenslehre Schopenhauers in keiner Weise gerecht werden.

265) II, 431; III, 391.

266) III, 220; I, 158, 164, 168 f.; II, 231 f., 324; III, 221 f.

267) II, 601 ff.; V, 437; N. IV, 247.

268) Besonders aus dem Kapitel „Charakteristik des Willens zum Leben" geht die im Texte frei dargelegte Bedeutung des „Willens" hervor (II, 410 ff.). Ferner: I, 163, 273; II, 373 f., 586. Keinesfalls hat Lorenz Recht, wenn er Lust und Unlust als Kern des Schopenhauerischen Willens ansieht (Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, S. 36 f.). Über das Verhältnis des Willens zum Gefühl bei Schopenhauer handelt in beachtenswerter Weise Max Joseph (Die psychologische Grundanschauung Schopenhauers. Berlin 1897. S. 19 ff.).

269) Rudolf Haym, Arthur Schopenhauer, S. 24 f. Adolf Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 2. Aufl. Leipzig 1870. Bd. 2, S. 131. Auch Wundt glaubt, daß Schopenhauer jede Berechtigung

fehle, sein Weltprinzip Wille zu nennen (System der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1897. S. 386 f.).

270) I, 154, 163, 175; 159, 166, 176 f., 187 f., 227 f. und oft.

271) II, 268 f., 271 f., 279 ff.; III, 228 f.

272) I, 162, 151, 157, 182; II, 227; I, 165; III, 288, 339 f.; N. IV, 132 f.

273) II. 377; 319, 350; I, 157.

274) I, 157; I, 163; II, 412; N. IV, 124.

275) II, 351.

276) I, 172 f.; II, 350, 411—421; 601, 682. Herbart hat daher Unrecht, wenn er Schopenhauer vorwirft, daß er auf die allernächste Frage, wie er das Ansich der Welt gerade in dem Willen gefunden habe, nicht die mindeste auch nur scheinbare Auskunft geben könne (in der Rezension über Schopenhauer; Herbarts Werke, Leipzig 1850; Bd. XII, S. 384).

277) Z. B. N. IV, 246.

278) I, 181 f.; II, 226—229; 343, 367 f., 414, 718; III, 202; IV, 33, 97 f.

279) IV, 33, 87, 108; V, 106, 297; II, 589; III, 272. III, 311 heißt der Wille „Herr der Natur", III, 337 „Herz der Welt."

280) III, 219.

281) I, 227 ff., 400 ff., 416; II, 416, 421.

282) Simmel, a. a. O. S. 38 ff.

283) IV, 145 f. Auffallend oberflächlich ist das Verhältnis Schopenhauers zu Hegel von A. Bossert in seinem wenig selbständigen Buche „Schopenhauer als Mensch und Philosoph" (übersetzt von Norden; Dresden 1905) behandelt (S. 113, 125 und sonst). Man sollte über Schopenhauer nicht schreiben, wenn man über Hegel nur ungefähre Vorstellungen hat.

284) Hartmann handelt hierüber besonders in dem Schriftchen „Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer" (Berlin 1869); sodann in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen" (Berlin 1876, S. 549 ff.); auch in der „Philosophie des Unbewußten" (5. Aufl., Berlin 1873; S. 784). Übrigens urteilt schon der Hegelianer Viktor Kiy, daß „die Schopenhauerische Philosophie ein Pendant der Hegelschen sei", und daß die Hegelsche Philosophie durch die Aufnahme der Grundwahrheiten jener „an Wahrhaftigkeit, Farbenreichtum und Fülle gewinnen würde" (Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers. Berlin 1866. S. 3).

285) R. Haym, a. a. O. S. 39 ff. und oft.

286) Vgl. hierzu meine Ausführungen über die Zwiespältigkeit des Weltgrundes in der „Ästhetik des Tragischen", 2. Aufl. (München 1906), S. 460 ff.

287) I, 453, 637 ff.; II, 375 f.; III, 339; N. II, 66.

288) II, 373.

289) I, 166, 184 f.; III, 648 ff.

290) I, 184 f.; II, 373, 378, 593; V, 227.

291) I, 357 f.

292) II, 694 ff., 757 ff., III, 328; IV, 18, 92, 138 f.; V, 111 ff. Vgl. oben S. 55 f. Es versteht sich von selbst, daß, wenn man die Bedeutung des Wortes „Gott" auf ein vernünftiges oder gar persönliches Wesen einschränkt, Schopenhauers Philosophie als Atheismus bezeichnet werden muß. Unter dieser Bezeichnung charakterisiert sie z. B. Max Hecker in seinem gründlichen Buche „Schopenhauer und die indische Philosphie" (Köln 1897), S. 63 ff.

293) Besonders II, 580 f. legt er den Widerspruch mit einer Selbsterkenntnis dar, die nichts zu wünschen übrig läßt.

294) II, 228 f., 338 f., 580 ff., 754 ff.; V, 105. Schopenhauer spricht hier wie ein durchaus skeptischer Metaphysiker. Ähnlich äußert er sich auch in einem Brief an Becker aus dem Jahre 1844 (Schopenhauers Briefe, herausgegeben von Grisebach, S. 101 f.) und in zwei Briefen an Frauenstädt aus dem Jahre 1852 (ebenda, S. 205 f., 210 f.). Vgl. auch II, 682, wo die Welt als unauflösliches Problem charakterisiert wird.

295) II, 411 f.; IV, 342; V, 56, 106.

296) I, 357; II, 379, 696, 754; IV, 156; V, 289 f.; N. IV, 356. Schopenhauers Briefe, S. 210 ff.

297) Lorenz, a. a. O. S. 10 ff.

298) N. IV, 65.

299) Dissertation 1813, S. 145.

300) N. III, 35.

301) Dissertation 1813, S. 35. N. III, 168, 176 f.

302) Vgl. den Schluß des 14. und des 22. Abschnittes.

303) N. IV, 37, 39, 191, 238 f. Auch das Verhältnis von Idee und Wille faßt er 1814 noch anders auf als später (N. IV, 191 f.).

304) I, 13, 533; N. IV, 343. Besonders die Abhängigkeit von Kant hebt er oft hervor; z. B. IV, 95, 159.

305) So steht Schopenhauer nach der Schätzung Paul Deußens (Die Elemente der Metaphysik. 2. Aufl. Leipzig 1890. S. 58) in demselben Verhältnis zu Kant, wie Plato zu Sokrates. Alle anderen nachkantischen Philosophen will er „höchstens" mit den sogenannten unvollkommenen Sokratikern verglichen sehen. Deußen gehört zu den Jüngern Schopenhauers, denen seine Philosophie zugleich friedenbringende, erlösende Religion geworden ist.

306) IV, 159 f.; N. II, 25. Rudolf Seydel, Schopenhauers philosophisches System, S. 7. Carl Fortlage, Genetische Geschichte der

Philosophie seit Kant. Leipzig 1852. S. 407 ff. Haym, a. a. O. S. 55, 59 f., 80, 82 f. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, S. 350. Hartmann, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin 1869. S. 24. Eingehend beschäftigt sich Hartmann mit den mannigfaltigen Abhängigkeitsverhältnissen, in denen Schopenhauer steht, in dem inhaltsreichen Aufsatze „Herkunft und Werdegang der Schopenhauerschen Philosophie“ („Die Gegenwart“, 1898, Nr. 21; vgl. auch Nr. 27 desselben Jahrganges, wo Hartmann die auch von mir öfter erwähnte Schrift von Theodor Lorenz besprochen hat). Freilich möchte ich die Art von Abhängigkeit, in der sich Schopenhauer befindet, nicht durch Wörter wie „entlehnen“, „entnehmen“ und ähnliche bezeichnen. — Ernst Lehmann, Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre. Straßburg 1889. S. 48—60. Dieses an schiefen Behauptungen reiche Buch behandelt auch die Bouterwek-Frage nicht mit dem Grade von Kritik und Umsicht, der nötig wäre, wenn die Darlegungen überzeugend wirken sollten. Besonders verfehlt ist der Versuch, den A. Harpf macht, Schopenhauer als wesentlich von Goethe abhängig zu erweisen (Schopenhauer und Goethe. Bonn 1885). Das sorgfältige Schriftchen von Heinrich Döll „Goethe und Schopenhauer“ (Bonn 1903) führt die von Harpf gewaltig übertriebene Abhängigkeit auf das richtige Maß zurück.

307) Samuel Rappaport, Spinoza und Schopenhauer. Berlin 1899. S. 122 ff. Hier wird der Einfluß Spinozas auf Schopenhauer gründlich, doch mit einiger Übertreibung, erörtert. — Heckers Schrift ist in Anmerkung 292 genannt.

308) I, 187, 101, 217 f., 233 ff.; 428 f.; V, 444 f.

309) Hierauf weist Hermann Siebeck hin (Goethe als Denker. Stuttgart 1902. S. 240). Man darf mit Siebeck auch sagen, daß Schopenhauer „an der Hand des gegenständlichen Goetheschen Denkens“ zu dem Reiche der „Mütter“ vorzudringen versucht habe, „dessen letzte Pforten aufzureißen Goethe selbst sich mit Bewußtsein versagte.“

310) Man denkt hierbei an die Abstufung, die bei Spinoza von der Substanz an durch die Attribute hindurch zu den Modi hin stattfindet.

311) Auch dieser Widerspruch ist oft hervorgehoben worden; z. B. von Thilo, a. a. O. S. 29 f.

312) I, 215, 239 f., 312; II, 428 f. Es ist durchaus unzutreffend, die Ideen, wie z. B. Mayer in seiner Schrift über Schopenhauers Ästhetik tut (S. 70), einfach und ganz in die Vorstellungswelt fallen zu lassen. Mehr Wahrheit enthält die Ansicht Schlüters, wonach Schopenhauer *später* die Ideen nicht für Vorstellungen, sondern

für Realitäten gehalten habe (Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen, S. 54 ff.). Das Hineinfallen der Ideen in die Vorstellungswelt wird zwar auch noch im zweiten Bande des Hauptwerkes (ebenso in dem Brief an Becker vom 31. März 1854) ausgesprochen; allein soviel ist richtig, daß die realistische Färbung der Ideen im zweiten Bande bedeutend zunimmt.

313) I, 186, 217—220, 375; II, 569.

314) II, 314.

315) I, 203 ff., 215 ff.; III, 388 f.

316) I, 221 ff.; II, 380; III, 239 ff. In dem zweiten Bande des Hauptwerkes äußert sich Schopenhauer skeptischer über die äußere Zweckmäßigkeit, besonders soweit die unorganische Natur in Betracht kommt. Indessen so sehr er auch das Zweideutige und Zweifelhafte an ihr hervorhebt, stellt er sie doch nicht in Abrede (II, 393 ff.).

317) I, 217; II, 387 ff., 399 ff., 409; III, 235. Übrigens läßt Schopenhauer, wie es denn bei ihm folgerichtiger Weise nicht anders sein kann, die beiden Arten von Ursachen aus gemeinschaftlichem Ursprung im Willen als Ding an sich hervorgehen (II, 393 f.).

318) I, 203 f., 221 ff.; II, 380 f., 385 ff.; III, 239 ff.; IV, 244.

319) Eine genauere Ausführung müßte besonders noch berücksichtigen, daß Schopenhauers Lehre vom Zweck durch den Kantischen Phänomenalismus, den er ausdrücklich hereinzieht, in eine schwankende und widerspruchsvolle Beleuchtung gerät. Man beachte dabei Stellen, wie I, 674 f.; II, 385 f.; III, 256 f. Die Zweckmäßigkeit, die soeben noch die Selbstbetätigung des metaphysischen Willens betraf, droht zum bloßen Geschöpfe des Intellektes zu werden.

320) Hartmann, Gesammelte Studien und Aufsätze, S. 645 f. Ähnlich Drews a. a. O. II, S. 536 f. und Joseph a. a. O. S. 86.

321) II, 298 ff., 282, 314, 381, 402 ff.; V, 115.

322) I, 214; II, 302 ff.; V, 76.

323) IV, 80, 139, 141 f.; II, 199.

324) Dies ist der Standpunkt der Schrift Otto Keutels „Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer“ (Dissertation). Keutel zersetzt die Lehre von der Zweckmäßigkeit durch scharfe Aufweisung des darin enthaltenen „Nestes von Widersprüchen“, ohne die negative Kritik durch Hinweis auf das Wahre und Anerkennenswerte zu ergänzen.

325) Vgl. S. 54 f. und 56 f. In interessanter Weise geht Rudolf Lehmann den Äußerungen des ästhetischen Auffassens bei Schopenhauer nach (a. a. O. S. 97 ff.). Unklar und übertrieben wird der ästhetische Charakter der Schopenhauerischen Philosophie von Ernst Lehmann (a. a. O. S. 93 ff.) behandelt.

326) I, 187, 192, 195 f.; II, 347. Schopenhauer nimmt übrigens

das Wort „Naturkraft“ in dem weiten Sinne, daß er auch Naturzustände dazu rechnet. Er nimmt Ideen nicht nur der Schwere und des Lichtes, sondern auch der Starrheit und Flüssigkeit an (I, 287).

227) I, 269; II, 348 f., 369 f., 353 f.; V, 123, 127 f., 133 f.

328) Schopenhauer unterscheidet zuweilen zwischen Art und Gattung so, daß ihm die Art oder Spezies als der empirische Ausdruck der Idee gilt, also mit dieser das Bleibende, Einheitliche gemeinsam hat, die Gattung dagegen die Summe der durch das Band der Zeugung verbundenen, sukzessiven und gleichartigen Individuen darstellt, also bloß Begriff und Abstraktion ist (II, 429, 599). Doch bleibt er sich hierin nicht gleich. Häufiger hat ihm auch die Gattung den Sinn der wirklichen Einheit und konkreten Macht.

329) Auf die in der Allbeseelung liegende nahe Verwandtschaft Schopenhauers und Fechners hat Paulsen in seiner „Einleitung in die Philosophie“ (Berlin 1892; S. 98) hingewiesen. Noch stärker hebt Möbius die Verwandtschaft beider Philosophen hervor (a. a. O. S. 178 f.), ja er sieht in Schopenhauer nur den „Vorläufer“ Fechners (S. 272).

330) I, 217 f.; II, 164, 325 ff., 346, 429, 567 ff.; III, 275.

331) I, 212 ff.; II, 237, 299 ff., 326 f.; III, 247; V, 283.

332) I, 202; III, 181 f.; V, 176 ff.

333) Simmel behauptet, daß bei Schopenhauer die naturwissenschaftlich-kausale Erklärung nirgends durch die Willensmetaphysik gestört werde (a. a. O. S. 57 f.). Simmel macht hier, wie in vielen anderen Stücken, Schopenhauer regelmäßiger, geradliniger, einheitlicher, als er tatsächlich ist.

334) I, 215, 218 ff., 375 ff. Manchmal sagt Schopenhauer abschwächend von dem einzelnen Menschen, daß er „gewissermaßen“ eine besondere Idee darstelle (I, 189, 299 f.).

335) I, 205 ff., 215, 225 f., 334, 350, 401, 511 f. In einer Aufzeichnung von 1814 stellt er die menschliche Natur als in sich zwiespältig dar. Zur Eintracht mit sich selbst zu gelangen, sei unmöglich (N. IV. 321 f.).

336) III, 253; V, 167 ff., 278; II, 366. Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 168 f. (im Gespräch mit Frauenstädt).

337) Auf diesen Widerspruch, in den der Entwicklungsgedanke bei Schopenhauer gerät, weist Keutel a. a. O. S. 32 treffend hin. — Über das Verhältnis Schopenhauers zu Darwin vergleiche man den in Anmerkung 205 genannten Aufsatz von Schultz (S. 280 ff.). Die in dem unmittelbar Folgenden erwähnten Äußerungen über die Ideen finden sich N. IV, 20 ff., 191 ff.

338) II, 319; IV, 63, 495. — Schopenhauers Schwäche für den Materialismus bringt es auch mit sich, daß er die Psychologie in

Anthropologie umwandeln will; denn die psychischen Vorgänge seien doch zugleich als „Wirkung physischer Ursachen im Organismus" anzusehen (N. IV, 124 f.).

339) Hartmann, Gesammelte Schriften und Aufsätze, S. 639; Kuno Fischer, S. 508 ff.; Rudolf Lehmann, S. 193 ff. Ebenso Th. Ribot, La Philosophie de Schopenhauer (Paris 1874), S. 159. Überweg-Heinze sucht Schopenhauer von diesem Widerspruch zu entlasten (Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. 2. Bd. 10. Aufl. Berlin 1906. S. 107 f.).

340) III, 220; II, 322, 587. Andere Stellen, wo es sich ähnlich verhält, sind: II, 232, 320 f., 335; III, 272; IV, 281.

341) II, 317; I, 66 f.

342) Schopenhauers Briefe, herausgegeben von Grisebach, S. 217.

343) I, 381; II, 230 f., 282, 323; III, 218 f.; IV, 60, 95, 495 f.

344) Möbius tut Schopenhauer Unrecht, wenn er sagt, daß man bei ihm nirgends einen Versuch finde, die Trennung des Menschen in Erkennen und Wollen zu begründen (a. a. O. S. 180 f.).

345) Vgl. hierzu Paulsens treffende Darlegung a. a. O. S. 84 ff.

346) So von Carl Göring, System der kritischen Philosophie. Erster Teil. Leipzig 1874. S. 197 ff.

347) II, 232—286; III, 545; VI, 101. Das Wunder „κατ' ἐξοχήν": I, 331; II, 234; III, 161. Albert Bauch kommt in seiner Dissertation „Die Psychologie Arthur Schopenhauers dargestellt als Lehre von den Motiven" (Zwickau 1902) zu dem übertriebenen Ergebnis, daß Schopenhauers Psychologie einen „vorzugsweise intellektualistischen Charakter" habe (S. 63).

348) Vgl. den 21. und 22. Abschnitt.

349) Rudolf Lehmann a. a. O. S. 177 ff.

350) II, 233 f.; III, 391 f. — Vgl. hierzu Ernst Lehmann, a. a. O. S. 14 ff.

351) I, 401.

352) So findet sich auch bei ihm der Satz, daß das Gewohnte nicht mehr als Genuß empfunden wird. Auch weist er darauf hin, daß mit der Vermehrung der Genüsse die Empfänglichkeit für das Leiden zunehme (II, 677).

353) I, 265 f., 403 ff., 468; II, 433, 676 f.; IV, 369 ff.; N. IV, 200 f., 337.

354) Friedrich Vischer, Goethes Faust. Stuttgart 1875. S. 302. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 3. Aufl. S. 465 f. 5. Aufl. S. 470. Simmel, a. a. O. S. 76 ff. Schopenhauer kommt zwar an einer Stelle (IV, 491) auf das Glück zu sprechen, das aus dem Kampfe mit Widerständen entspringt; aber in den grundlegen-

den Betrachtungen seines Pessimismus bringt er die Würdigung dieser Glücksquelle nicht zur Geltung.

355) I, 413 ff.; II, 667; III, 591 f.; IV, 453 ff.; V, 303, 440; N. IV, 194.

356) Schopenhauer hat Leopardi erst sehr spät kennen gelernt (vgl. Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 380 f., 403). Man sehe auch II, 692 f.

357) IV, 453 ff.

358) I, 265 ff., 407, 415, 480; II, 454 ff.; III, 653; IV, 374 ff., 447 ff., 471 ff., 550 f.; N. IV, 324, 326, 329.

359) An unzähligen Stellen. — Selbst Herder, dieser geschichtsteleologische, versöhnungsbedürftige Denker spricht sich zuweilen überraschend pessimistisch über das menschliche Getriebe aus (z. B. in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", Buch 9, Kapitel 4 und Buch 15 im Anfang).

360) IV, 364 ff. Gern weise ich auf die Erwägungen hin, die Paulsen dem Schopenhauerischen Pessimismus in seinem „System der Ethik" (Berlin 1889, S. 219 ff.) entgegenstellt. Sie enthalten viel treffliche Gesichtspunkte, ohne freilich nach meiner Überzeugung dem Pessimismus völlig gerecht zu werden.

361) I, 406 ff.; IV, 376 ff.; V, 298 f.; N. IV, 331 f. und sonst,

362) II, 678 f.

363) I, 405, 419 f.; II, 173, 674 ff.; IV, 522 ff., V, 295 f.; N. IV, 199 und sonst.

364) II, 158 ff,, 249 ff., 438 f.; III, 114 ff.; V, 76 ff., 170 ff.; N. IV, 385 f. — Vgl. oben S. 228 f.

365) I, 311 ff.; III, 466; V, 79 ff., 481 ff., 550 ff.; N. II, 97 ff. N. IV, 383 f. und sonst. Die im Nachlaß (N. II, 69 ff.) veröffentlichte „Eristische Dialektik" ist ganz auf seine pessimistische Anschauung von Intellekt und Willen des Menschen gegründet.

366) IV, 400 ff.

367) Beispielsweise II, 168 ff., 263; IV, 443, 514 f.; V, 481 ff.; 487 ff., 511, 540 f.

368) Beispielsweise I, 17, 419, 429 f.; II, 680; III, 577 ff.; IV, 165 ff.; V, 304, 313, 316, 493 ff.; N, IV, 293 f., 355. Besonders pessimistisch äußert sich Schopenhauer II, 753 f.

369) Vgl. über das Verhältnis Schopenhauers zu Shakespeare August Siebenlist, Schopenhauers Philosophie der Tragödie (Preßburg und Leipzig, 1880), S. 105 ff. und sonst. Besonders die Art, wie Georg Brandes in seinem vortrefflichen Werk über Shakespeare (Paris, Leipzig, München 1906) die Grundstimmung in dessen Tragödien schildert, ist geeignet, uns die Verwandtschaft nahe zu führen, die zwischen Shakespeares und Schopenhauers Welt besteht.

370) Vgl. Volkelt, Die pessimistischen Ideen in der Kantischen Philosophie. In der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung", 1880 Nr. 301 und 303 (27. und 29. Oktober). Es ist Hartmanns Verdienst, zuerst auf die pessimistischen Bestandteile in der Kantischen Philosophie nachdrücklich hingewiesen zu haben (Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Berlin 1880. S. 1—64).

371) Eduard von Hartmann, Philosophische Fragen der Gegenwart, S. 34. Vgl. die schönen Äußerungen, die Adam von Doß in einem Briefe an Schopenhauer (Schemann, Schopenhauer-Briefe S. 250 f.) über die Ursachen und die Art des Pessimismus seines Meisters tut. Man begegnet übrigens oft der Ansicht, daß Schopenhauers Pessimismus nur ein Erzeugnis seiner eigenartigen Persönlichkeit und etwa noch gewisser Zeiteinflüsse sei (vgl. z. B. Georg Jellinek, Die Weltanschauungen Leibniz und Schopenhauers. Wien 1872. S. 14 ff.). Das Äußerste in dem Bemühen, der Philosophie Schopenhauers möglichst nur subjektive Quellen zu geben, findet sich bei Karl von Seidlitz, Dr. Arthur Schopenhauer vom medizinischen Standpunkte aus betrachtet (Dorpat 1872). Mittelst grober psychiatrischer Phantasien sucht er zu beweisen, daß Schopenhauer durch und durch geisteskrank gewesen sei und seine Philosophie medizinisch betrachtet werden müsse.

372) Vgl. S. 84 ff.

373) I, 403 f., 416 f.; II, 544, 590, 681, 750 f.; N. II, 56 f.; N. IV, 196.

374) I, 242 f., 364; II, 675 f.; V, 294 ff.; N. II, 56 f.; N. IV, 99, 189, 194 f., 198.

375) N. IV, 202 f.

376) V, 295; II, 675 f.; N. IV, 193 f. und sonst.

377) I, 411 f.; II, 674 f.; IV, 455 ff., 535 ff.

378) I, 420 f.; IV, 459 f.

379) II, 747 f.

380) IV, 396 ff.; N. IV, 442 f. Über den Ruhm, dieses „goldene Vließ der Auserwählten", diesen „köstlichsten Bissen für unseren Stolz und unsere Eitelkeit" urteilt Schopenhauer in großem Stile und doch unbefangen (IV, 362, 437 ff.).

381) II, 599 ff., 623 ff., 669 ff.; V, 330 f.; N. IV, 235.

382) Hier sei an das gänzlich vergessene Werk aus Carl Fortlages romantischer Jugendphilosophie erinnert, worin er im Anschluß an Platos Symposion in dithyrambischer Weise über die Liebe philosophiert: Philosophische Meditationen über Platos Symposion (Heidelberg 1835).

383) I, 386, 421; IV, 459 f.; V, 215 f. Über die Verstellungen,

Schliche und Ränke, zu denen der Neid antreibt, spricht Schopenhauer in kundiger Weise V, 222. Vgl. IV, 482 f.

384) IV, 440 ff, 503; V, 21, 505, 509, 533, 595; VI, 108 f.; N. II, 29 f.; N. IV, 283 f.; Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 72.

385) I, 314, III, 627.

386) Vor allem kommen folgende Stellen in Betracht: II, 515 ff.; V, 471 ff.; sodann auch I, 284 f., 323 ff., 494; N. IV, 44 f., 150, 381 f. Übrigens hatte Schopenhauer Stunden, wo er das Menschengeschlecht sogar auf dem Wege beständiger Verschlechterung sah (N. IV, 127).

387) Kuno Fischer, a. a. O. S. 495 ff. Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 62 ff.

388) Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 301. Ähnlich IV, 508; V, 250.

389) II, 519 ff. Auch die allmähliche Verschlechterung der Sprachen in grammatischer Hinsicht hält er den „beliebten Theorien" vom „stetigen Fortschritt der Menschheit zum Besseren" spottend entgegen (V, 596).

390) Mit der Geringschätzung der Menschheitsgeschichte hängt die Geringschätzung der Geschichtswissenschaft zusammen. Entwicklungsgang und Entwicklungsgesetze können nicht Gegenstand der Geschichtsforschung sein, weil es etwas derartiges überhaupt nicht gibt. Das den Individuen zu Grunde liegende Wesen des Menschen wieder ist Gegenstand der Philosophie und der Dichtung. So bleibt für die Geschichtsforschung nur das Einzelne als solches, der bunte Wirrwarr der entstehenden und vergehenden Individuen samt ihren ursachlichen Beziehungen. Aus dieser Grundanschauung folgen nun für Schopenhauer verschiedene besondere Übelstände, die der Geschichtsforschung anhaften. Sie gilt ihm daher auch nicht als Wissenschaft in strengem Sinn (I, 323 ff.; II, 515 ff.; V, 406.). Ich erinnere hier an Rousseau, der gleichfalls an der Geschichtsschreibung — freilich in vielfach anderer Weise — ihre oberflächlichen und irreführenden Seiten hervorhebt (Emil, 4. Buch).

391) Lotze, Mikrokosmus. 3. Aufl. Leipzig 1880. Bd. 3, S. 20 ff.

392) Volkelt, Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen. Nördlingen 1888. S. 123 ff. Auch bei einem anderen österreichischen Dichter, bei Hieronymus Lorm, findet man den Widerwillen gegen die Verherrlichung der menschheitlichen Entwicklung (Der Naturgenuß. Eine Philosophie der Jahreszeiten. Berlin 1876. S. 155 f., 185). Lorm zeigt in anziehender Weise, wie Schopenhauer von einem selbständig sinnenden künstlerischen Geiste, der teilweise ähnlich, teilweise abweichend gestimmt ist, verarbeitet wird.

393) Grillparzers sämtliche Werke, 5. Cottasche Ausgabe, 14. Bd.,

S. 33; 15. Bd., S. 17. Wie sehr in Grillparzers Dramen Schopenhauerischer Geist zu spüren ist, habe ich in der Abhandlung „Grillparzer als Dichter des Willens zum Leben“ (Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft, 10. Jahrgang, 1900, S. 4 ff.) zu zeigen versucht.

394) II, 519, 664, 667, 693; III, 336 f.; IV, 33; V, 114, 158, 205 f.; N. III, 133.

395) II, 596, 669 f., 681 ff., 710 f.; V, 298 f., 317, 329 ff. und sonst.

396) II, 683 f., 710 ff.; IV, 78 und sonst.

397) Vgl. hierzu Arthur Prüfer, Die Bühnenfestspiele in Bayreuth (Leipzig 1899), S. 110 ff. — Zu dem Vorangegangenen vgl. Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (München 1892), S. 162 f.; Ästhetik des Tragischen, 2. Aufl. (München 1906), S. 460 ff.

398) I, 428, 452 ff.; II, 669, 710 f.; V, 223 f.; N. III, 409 ff. — Nicht immer faßt Schopenhauer die „ewige Gerechtigkeit“ so tief auf, wie der Text es darstellt. Zuweilen ist die Auffassung formaler: er sieht von der metaphysischen Schuld ab und findet die ewige Gerechtigkeit lediglich darin, daß der Wille gerade so in Erscheinung — also auch in Leid und Qual — tritt, wie er seinem Wesen nach ist. Andere Male zieht er wohl die Schuld heran, allein er denkt mehr an die einzelnen Willensakte als an die zu Grunde liegende Urschuld.

399) II, 519.

400) Vgl. oben S. 228 f. und 250 f.

401) Vgl. oben S. 242 f.

402) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, S. 106 ff.

403) Nur einige Hauptstellen setze ich her: I, 243 ff., 252 ff., 264 ff., 415, 500; II, 431 ff.; V, 440; N. IV, 271.

404) I, 253; II, 443; V, 613 f.

405) Vgl. oben S. 185 f. — Die Schwächen und Widersprüche in der Lehre vom reinen Subjekt des Erkennens findet man oft in der Schopenhauer-Litteratur hervorgekehrt; z. B. bei Rudolf Seydel, a. a. O. S. 96 f.; bei Hartmann, Gesammelte Studien und Aufsätze, S. 642 ff. und in seinem Werke „Die deutsche Ästhetik seit Kant“ (Berlin 1886), S. 47 ff.; bei Kuno Fischer, a. a. O. S. 514; bei Joseph, a. a. O. S. 97 ff.

406) Vgl. S. 99 f.

407) Hierauf hat Gaudig, a. a. O. S. 13 f., aufmerksam gemacht. Aus Schopenhauer kommen einerseits all die unzähligen Stellen in Betracht, wo er den Erkenntniswert von Menschheit, Logik, Naturwissenschaft preist, und anderseits solche Stellen, wo er, wie beispielsweise V, 441 f., das wissenschaftliche Erkennen als gänzlich an den Willen gekettet hinstellt.

408) Eine der mystischesten Lehren Schopenhauers ist die von der Unverrückbarkeit der Gegenwart, von dem „Nunc stans". Sie ist aufs engste mit der Lehre von der Ewigkeit des willensfreien Subjekts verknüpft. Schopenhauer scheint sich das ewige Subjekt vorzustellen als gleichsam beständig Gegenwart schöpfend aus dem vorüberrinnenden Strome der Zeit, derart daß die Gegenwart den eigentlich beharrenden Punkt in der flüchtigen Zeit bildet (I, 363 ff., vgl. V, 280 f.). Übrigens findet sich eine ähnliche seltsame Lehre bei Kant: die Zeit selbst, in der aller Wechsel der Erscheinungen stattfindet, verläuft und wechselt nicht; sie selbst ist unwandelbar und bleibend (Kritik der reinen Vernunft, bei Kehrbach S. 146, 175 f.). Merkwürdigerweise aber will Schopenhauer von dieser Kantischen Lehre nichts wissen (I, 601). Er wurde sich der Ähnlichkeit mit seiner eigenen Lehre nicht bewußt.

409) II, 450, 475 ff., 501; V, 86.

410) Vgl. S. 150 f.

411) Vgl. S. 151.

412) I, 252 f.; N. IV, 106, 173 f. und oft. Schon Jean Paul hob an dem Genie die weltoffene Besonnenheit, die von innen stammende Ruhe, die weltspiegelnde glatte Tiefe hervor (Vorschule der Ästhetik § 12).

413) I, 263, 311 ff.; II, 438; N. IV, 180.

414) Jean Paul, Vorschule der Ästhetik, § 13. Schopenhauer erwähnt Jean Pauls Ansichten über das Genie, II, 444 f., 449; ferner: Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 176. Jean Paul stimmt übrigens mit Schopenhauer auch darin überein, daß er das geniale Schaffen nicht auf die Kunst beschränkt, sondern, in satirischer Gegnerschaft gegen Kant, auch auf dem Gebiete der Philosophie das Walten des Genies anerkennt (im Kampanertal, 503. Station). Er dehnt übrigens das Geniale auch auf das Gebiet der Moral aus (Levana, § 121: „Das Herz ist das Genie der Tugend, die Moral dessen Geschmackslehre").

415) Vgl. besonders die Hauptstellen über das Genie: I, 251 bis 263; II, 442—468; V, 79—101; N. IV, 101—114; außerdem: I, 343; II, 235, 256, 329 ff.; IV, 447; V, 443 u. s. w.

416) IV, 380, 491; V, 87 f.; N. IV, 50. Vgl. I, 133 f.

417) I, 257 f.; II, 330 f., 455 ff.; V, 83 f., 93 f.; N. IV, 108 ff., 286.

418) III, 135; N. IV, 113, 312.

419) II, 447 f., 451. Vgl. N. IV, 330 f.

420) N. IV, 205 f.

421) N. IV, 101 ff.

422) N. III, 69 ff., 77 ff., 96 ff., 128 ff., 140 ff.; N. IV, 144 ff., 219 ff., 236, 263 f. Auch bei Samuel Rappaport, Spinoza und Schopenhauer (Berlin 1899), S. 134 f. In dieser Schrift finden sich verschiedene

auch von Grisebach nicht veröffentlichte Stellen aus Schopenhauers Papieren abgedruckt. Welcherlei Anregungen bei Schopenhauer, als er den Gedanken des „besseren Bewußtseins“ faßte, wirksam gewesen sein mögen, ist eine schwer zu entscheidende Frage. Keinesfalls liegt die Sache so einfach, wie sie Otto Weiß darstellt, der in seinem Schriftchen „Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik“ (Leipzig 1907, S. 5 ff.) das „bessere Bewußtsein“ schlechtweg aus der Begeisterung des jugendlichen Schopenhauer für Plato ableitet.

423) Haym, a. a. O. S. 67 ff.

424) N. III, 77 ff.

425) Ribot, a. a. O. S. 167. Noch weiter geht Möbius, der die Grundlagen der Ästhetik Schopenhauers auf gut Schopenhauerisch als Unsinn und Gallimathias bezeichnet (a. a. O. S. 205 ff.).

426) I, 251, 339.

427) Hartmann, Die deutsche Ästhetik seit Kant, S. 48 ff.

428) I, 620.

429) II, 485 f., 494 f. Genau genommen tritt noch ein drittes ästhetisches Prinzip auf, ohne daß es mit der Ideenlehre in Zusammenhang und Übereinstimmung gebracht würde: die anschauliche, augenfällige innere Zweckmäßigkeit. Die Bauwerke und Geräte geben Schopenhauer Anlaß, diesen Maßstab aufzustellen (I, 287 f.; V, 451 f.).

430) Über die Stellung Schopenhauers zur romantischen Kunst handelt, freilich einseitig, Martin Seydel, Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik (Leipzig 1894), S. 19 ff.

431) Über Heine vgl. II, 118; IV, 275, 466.

432) II, 479, 498, 507. Gaudig weist, wenn auch übertreibend, auf den intellektualistischen Charakter der Ästhetik Schopenhauers hin (a. a. O. S. 52).

433) Vgl. Volkelt, Ästhetische Zeitfragen (München 1895), S. 28 ff., 95 ff. und System der Ästhetik, 1. Band, S. 488 ff. Mit der Willenslosigkeit hängt auch zusammen, daß Schopenhauer das Schöne vom Interessanten scheidet. Das Interessante setzt den Willen in Bewegung. Er hat dem Interessanten eine eigene Abhandlung gewidmet (N. II, 108—117). Übrigens weist Eduard von Mayer mit Recht darauf hin, daß die Verwandtschaft zwischen Schopenhauer und Kant rücksichtlich der willenslosen Anschauung weit geringer ist, als dies nach den Worten zu sein scheint (a. a. O. S. 61 ff.).

434) In betreff der Unterschätzung der Phantasie bei Schopenhauer vgl. Martin Seydel, a. a. O. S. 14 ff. Um die Anschaulichkeit des Dichters deutlich zu machen, zieht Schopenhauer in sinnreicher Weise den Traum heran. Jeder ist im Traum ein höchst anschaulicher Dichter (N. IV, 391 f., 397 f.).

435) Mit dem Schweigen des Willens ist nicht nur das Leiden,

sondern sogar die „Möglichkeit des Leidens" aufgehoben. Auf dieser „Wegnahme der ganzen Möglichkeit des Leidens" beruht die künstlerische Freude (II, 433; V, 440). Man vergleiche hierzu Simmel, a. a. O. S. 138 ff.

436) I, 334 ff.; II, 508 ff.; V, 465; N. III, 87, 129. Siebenlist versucht, freilich in vielfach unklarer Weise, zu zeigen, daß Schopenhauer wohl die poetische Gerechtigkeit verwerfe, aber das Hervortreten der ewigen Gerechtigkeit von der Tragödie fordere (a. a. O. S. 144 ff., 178). Ausführlich wird Schopenhauers Ansicht von dem Zwecke der Tragödie von Emil Reich bekämpft (Schopenhauer als Philosoph der Tragödie. Wien 1888; besonders S. 29 ff.).

437) I, 271 ff.

438) II, 508 ff.; V, 465.

439) Hauptstellen: I, 337 ff.; II, 524 ff.; V, 455 ff.; N. II, 63 f.

440) Hartmann (Die deutsche Ästhetik seit Kant, S. 489 f.) und Martin Seydel (a. a. O. S. 57) weisen mit Recht darauf hin, daß Schopenhauer diese den Willen selbst offenbarende Kraft der Musik nicht beständig festhalte, sondern die Musik doch wieder zu einer die Ideen darstellenden Kunst herabgleiten lasse. Rudolf Lehmann behandelt die Musiktheorie Schopenhauers als einen besonders starken Beleg für das unvermittelte Umdeuten psychologischer Beobachtungen ins Metaphysische (a. a. O. S. 174 ff.).

441) Die mannigfaltigen Analogien, die Schopenhauer zwischen der Musik und den Willensobjektivationen aufstellt, lasse ich bei Seite.

442) N. III, 84.

443) I, 344 f.; II, 526 f.; besonders V, 456 ff.

444) Richard Wagner, Gesammelte Schriften und Dichtungen 2. Aufl. Leipzig 1888. Bd. 9, S. 71.

445) Herder im 4. Kapitel des 2. Teiles der Kalligone. Tieck in den Phantasien über die Kunst (in den Abschnitten „Unmusikalische Toleranz", „Die Töne" und „Symphonien"). Jean Paul im 4. Sektor der Unsichtbaren Loge, im 28. Hundsposttag (3. Osterfeiertag) de Hesperus, in Nr. 25 der Flegeljahre und im 5. Kapitel des 3. Bruchstückes der Levana.

446) I, 355 ff., 480 f.; besonders III, 500—506; N. II, 66.

447) I, 374; III, 383.

448) Schopenhauer gesteht selbst das Zusammentreffen beider Begriffe: „Willensfreiheit" und „absoluter Zufall" — wenn auch ver wundert — zu. Er findet, daß beide Begriffe „sonderbarer Weise" zusammentreffen (III, 388).

449) Z. B. II, 376; III, 338.

450) I, 445; III, 338, 472 ff., 556 f.

451) Es ist merkwürdig, daß Schopenhauer, während er uns in

der Metaphysik unseres Willens durch das unmittelbare, intime Selbstbewußtsein gewiß werden läßt (z. B. I, 460 f.), in der Ethik für die Gewißheit von der Freiheit des Willens das unmittelbare Selbstbewußtsein in keiner Weise in Anspruch nimmt, ja ausführlich die Untauglichkeit des unmittelbaren Selbstbewußtseins für diesen Zweck darlegt (III, 394 ff.).

452) Vgl. S. 106. — Hauptstellen: I, 387—399; III, 61—64, 405 bis 441. Nicht nur von dem Gesetze der Kausalität aus, sondern auch durch die Betrachtung des Begriffes vom Seienden ergibt sich die Absurdität der Willensfreiheit. Eine existentia ohne essentia, ein Seiendes ohne eigentümliche Bestimmung ist ein Unding (III, 437; IV, 148). Schopenhauer bedenkt nicht, daß dieser Beweisgrund die Unmöglichkeit der Freiheit nicht nur in der Erscheinungswelt, sondern auch im Dinge an sich beweisen würde. Die Lehre Schopenhauers von der strengen Notwendigkeit des zur Erscheinungswelt gehörenden Wollens findet sich mit ausgezeichneter Klarheit dargelegt in Jodls Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie (Stuttgart 1889; im 2. Band S. 237 ff.).

453) Grisebach, Schopenhauer Briefe, S. 96.

454) In seiner Jugend scheint Schopenhauer auch das empirische Wollen als unabhängig von Notwendigkeit und Kausalität betrachtet zu haben. Man sehe Dissertation von 1813 S. 22 f., 115, 124; ebenso N. III, 112.

455) I, 221 ff., 374—393, 637 ff.; II, 376 f., 622 f.; III, 429 bis 441, 474 ff., 557 f., 636 ff.; IV, 147 ff. und sonst.

456) I, 377, 641; III, 461 ff., 474, 556.

457) III, 450 ff.; IV, 81 f., 148 f.

458) III, 462 ff.

459) II, 607 ff. Es ist ein Glaubenssatz Schopenhauers, daß der Mensch seine Willenseigenschaften vom Vater, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter erbt.

460) Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 433—451 und Quellen der menschlichen Gewißheit, S. 102 f. und 106 ff.

461) I, 663.

462) Richard Wagner, Gesammelte Schriften und Dichtungen, 2. Aufl., Bd. 10, S. 257 ff.

463) Besonders deutlich wird dies II, 713 f. ausgesprochen; auch in einem Brief an Becker (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 105).

464) Nietzsche, Morgenröte. Leipzig 1887. S. 140 f. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit: II. Moral, Nummer 246 (im 13. Band der Werke, S. 106 f.).

465) I, 428 ff., 431 ff., 466 ff., 477 ff.; II, 707, 718; III, 577 f., 610 f., 652 f.; V, 224; N. IV, 159, 164.

466) I, 482 f.; III, 589 ff., 619; N. IV, 160.

467) Nietzsche, Der Wille zur Macht, Nummer 86 (15. Band der Werke, S. 84).

468) IV, 403 f.; N. IV, 334. An einer Stelle spricht Schopenhauer ganz im Sinne des Mitleidshassers Nietzsche. Ihm wäre es lieber, wenn die Schwächlinge von Kindern, denen jetzt durch den Schutz der Kuhpockenimpfung ihr Leben erhalten wird, durch die wahren Pocken hingerafft würden. Nur die Starken sollten leben und zeugen (N. II, 146).

469) Abgedruckt bei C. v. Brockdorff, Beiträge über das Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza (Hildesheim 1900), S. 14; vgl. S. 55. Jene Randbemerkungen macht Schopenhauer zu Ethik IV, cap. 26.

470) Jean Paul, Levana, § 118. Man vergleiche Friedrich Vischers Äußerungen über die Hunde im „Auch Einer" (Stuttgart und Leipzig, 1879; Bd. 2, S. 113, 116 f., 127 f., 277 f. und sonst) mit denen Schopenhauers (II, 70, 115; V, 188, 395 und sonst), und man wird an ihrer Übereinstimmung Freude haben.

471) Z. B. III, 608, 610, 612; V, 224.

472) I, 467 ff.; III, 580 ff., 590 f.; N. IV, 259.

473) I, 475 ff; III, 593 ff.

474) I, 437 ff.; III, 598 ff.

475) Es ist verwirrend, daß Schopenhauer Unrecht und Recht „moralische" Bestimmungen und die reine Rechtslehre ein „Kapitel der Moral" nennt (I, 440 f.). Die Forderungen des Rechtes sind nach seiner Ansicht erzwingbar. Wie aber sollen sich moralische, also die Gesinnung betreffende Vorgänge erzwingen lassen? Kurz, hier fehlt es an genauen Unterscheidungen.

476) Oskar Damm hat in seiner Schrift „Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie" (Halle, 1901) diese Zwiespältigkeit ausführlich erörtert (S. 15 ff.). Auch die interessanten Einzelheiten in Schopenhauers Staatslehre beleuchtet diese Schrift in beachtenswerter Weise.

477) I, 442 ff.; III, 575, 598 f.; V, 249, 257 f.

478) II, 695; IV, 180. Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Reclam S. 58 ff. Pestalozzis sämtliche Werke. Herausgegeben von Seyffarth. Bd. 7, S. 393, 431, 443 ff., 459. Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher, S. 37 ff.

479) I, 652 ff.; III, 500 ff., 549 f.

480) Der eingeschränkte Sinn, in dem Schopenhauer den Begriff der Pflicht gelten läßt (III, 601 ff.), kann nur als ein schwächlicher und willkürlicher Ausweg, sich mit diesem Begriff abzufinden, angesehen werden.

481) Vgl. S. 138.

482) In schiefer Beleuchtung erscheint Schopenhauers Ethik bei Ernst Lehmann: das Mitleid gewinne in ihr einen teils ästhetischen, teils egoistischen Charakter (a. a. O. S. 118 ff.)! Das Mitleid soll nach Schopenhauer hilfreich sein, Schmerzen lindern; wo liegt hierbei das Ästhetische? Und wie die All-Einheits-Grundlage dem Mitleid einen egoistischen Charakter geben soll, verstehe ich gleichfalls nicht.

483) I, 472 f., 475, 478 ff.; III, 522 f., 589 f., 608 f.

484) I, 103; II, 89; III, 510 f., 523 f., 652; N. VI, 90 und sonst.

485) I, 652 ff.; III, 521 ff. Hier stellt Schopenhauer Kant so dar, als ob dieser in dem Gedankengange, durch den er das Moralgesetz philosophisch begründet, die moralische Triebfeder, und noch dazu die einzige, erblickte. Übrigens gehört die höhnische, boshafte, am Verdächtigen und Erniedrigen wahre Freude kundgebende Art, wie Schopenhauer an Kant Kritik übt, zu dem Wenigen, was mich in seinen Werken widerwärtig berührt.

486) III, 628 f.

487) I, 653 ff.

488) Rudolf Lehmann, a. a. O., S. 121 f. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Berlin 1879. S. 225—240; 786 ff. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Leipzig, 1886. S. 106 f. Nietzsche, Götzen-Dämmerung. Leipzig 1889. S 107.

489) Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer, S. 348 ff. Wo der Verfasser urteilt und Kritik übt, gibt er mehr eine erbauende und strafende Predigt als eine wissenschaftliche Untersuchung.

490) Besonders III, 295—323; IV, 259—349; N. IV, 132—140.

491) Diese Verwandtschaft spricht Schopenhauer selbst aus: II, 709. Vgl. N. IV, 302.

492) Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher, S. 42 ff.

493) IV, 530 f.; V, 337. Vgl. N. IV, 328 f.

494) II, 452 ff. Brief an Becker vom 10. Dezember 1844 (Grisebach, Schopenhauers Briefe S. 107 f.). Neben dem hohen Menschen Schopenhauers gibt es bei ihm noch einen anderen, geringeren Idealmenschen. Es ist dies der Idealmensch vom Standpunkte der Klugheit und Selbstsucht, der Glücksgaben und des Strebens nach Glück. Schopenhauer hat sich gern mit der Frage beschäftigt, wie der in Zeit und individuellen Interessen aufgehende Mensch am leidlichsten durch die Nöte des Lebens komme. Besonders seine „Aphorismen zur Lebensweisheit" — ein Meisterwerk, das allein schon ihm eine Stelle ersten Ranges unter den Lebensphilosophen sichert — sind Betrachtungen dieser Art gewidmet. So anziehend es für mich gewesen wäre, habe ich doch darauf verzichtet, diesen idealen Weltmenschen Schopenhauers im Zusammenhange darzustellen. Doch sind an zahlreichen Stellen Betrachtungen Schopenhauers über diesen Gegenstand

von mir verwertet. — So erklärt sich auch das lebhafte und dauernde Interesse, das er dem spanischen Jesuiten Balthazar Gracian schenkte. Er übersetzte in seiner ersten Frankfurter Zeit dessen Werk über die Lebensweisheit („Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit"). Doch wurde die treffliche Übersetzung des erfahrungs- und geistreichen Werkes erst nach Schopenhauers Tod veröffentlicht. Bei Grisebach bildet sie den ersten Band des Nachlasses.

495) V, 336.

496) Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, S. 65 ff.

497) I, 215, 485 ff.; II, 713 f.

498) I, 491 f.

499) I, 502 ff.; II, 717, 749 f., 753 f., IV, 197, 351. An dieser letzten Stelle wird das Leiden als „Gnadenmittel" bezeichnet. Vgl. den 22. Abschnitt S. 305.

500) I, 466, 487 ff., 500 f., 513 ff.; N. 167, 209. Gegen die Junghegelianer: II, 544. Rosenkranz nennt das 4. Buch des Hauptwerks ein erhabenes, erschütterndes, mit grandiosem Mystizismus geschriebenes Gedicht (in der „Geschichte der Kantischen Philosophie"; 12. Band der Kantausgabe von Rosenkranz und Schubert, S. 479).

501) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 92 f.; Lindner-Frauenstädt, S. 180.

502) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 245, 406 f., 502 f., 505; Lindner-Frauenstädt, S. 153. Umsomehr fällt dieser Widerspruch auf, als Schopenhauer selbst sagt (I, 185), daß, wenn ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müßte.

503) Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 95 f.

504) I, 506, 515 ff.; Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 95 f., 100. Übrigens hat Möbius Recht, weun er darauf hinweist, daß die Willensverneinung, die bei Schopenhauer grundsätzlich ein plötzlicher und gänzlicher Bruch mit dem Weltmenschen sei, an vielen Stellen als allmählich und in Zwischenstufen entstehend geschildert werde und dadurch einen menschlicheren Charakter erhalte (a. a. O. S. 263 ff.).

505) I, 526.

506) I, 517—523; II, 710 f., 715, 739 f.

507) Heinrich Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrhundert. Tübingen und Leipzig 1904. S. 176.

508) II, 725 ff., 734 ff.; V, 397 ff., 400, 407. Auch hat, wie Otto Pfleiderer mit Recht hervorhebt (Religionsphilosophie 2. Aufl. Bd. 1. Berlin 1883. S. 564), Schopenhauer zwischen dem Wahrheitskern und der sinnbildlichen und mystischen Form bestimmter zu unterscheiden verstanden als Hegel.

509) I, 250, 351, 356 f.; II, 672 f., 713; N. IV, 170 f. Einmal sagt Schopenhauer ganz in Hegels Weise: „Wenn ich mich besinne, so ist es der Weltgeist, der zur Besinnung kommen will, die Natur, die sich selbst erkennen und ergründen will“ (N. IV, 95).

510) Otto Pfleiderer, a. a. O. Bd. 1, S 563.

511) I, 523 ff., II, 510, 716 f., 720; N. IV, 202.

512) Philipp Mainländer, Die Philosophie der Erlösung. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1894. Bd. 1. S. 217 ff. und oft.

513) II, 720 ff.

514) II, 659, 229 f.; V, 296, 224. Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 214 f. (an Frauenstädt, 24. August 1852). Vgl. Richard Böttger, Das Grundproblem der Schopenhauerischen Philosophie (Greifswald 1898), wo die letzten transzendenten Tiefen der Schopenhauerischen Welt in interessanter Weise gewürdigt werden.

515) I, 517 f.

516) Auch Gwinner sieht in diesem Ausblick auf die positive Ergänzung zur Weltverneinung das größte Verdienst Schopenhauers (Denkrede auf Arthur Schopenhauer. Leipzig 1888. S. 28).

517) Julius Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Leipzig 1882. 2. Band. S. 73. Auch Ernst Lehmann hebt den Individualismus als ein Gutes und Fortbildungswürdiges an Schopenhauer, freilich in zu wenig genauer Weise, hervor (a. a. O. S. 35 ff., 105 ff.). Bei Hugo Dinger, Richard Wagners geistige Entwicklung (Leipzig 1892. Bd. 1, S. 324 ff.) erscheint Schopenhauer seltsamer Weise als ein völliger Individualist.

518) I, 377 ff.; II, 711, 755; V, 233 f., 243.

519) II, 565.

520) II, 542—598.

521) V, 281 ff.; N. IV, 178, 185. Vgl. N. IV, 190. Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 116, 185. Vgl. auch Lindner-Frauenstädt, S. 526 und Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Becker (Leipzig 1883), S. 66.

522) II, 591 ff. und oft. Zuweilen (z. B. IV, 255) spricht Schopenhauer so, als ob er geradezu an die Palingenesie glaubte.

523) An folgenden Stellen war von Verschiebungen der Gedanken Schopenhauers in späterer Zeit die Rede: S. 18, 87 f., 156 f., 190 ff., 202 f. Schon Frauenstädt weist auf das stärkere Hervortreten des Individualismus in Schopenhauers späterer Philosophie hin (Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 434 f ; vgl. S. 526).

524) Einen besonders tiefen Eindruck machte diese Abhandlung auf Richard Wagner (Gesammelte Schriften und Dichtungen, 2. Aufl. Bd. 10, S. 260 f.). Vgl. auch Hermann Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie (Freiburg 1893), S. 402.

525) IV, 231—255; vgl. II, 706; IV, 523 f.; N. IV, 134 f.

526) Der metaphysische Individualismus läßt sich bei Schopenhauer noch nach anderen Richtungen verfolgen. So ist in dem, was er über Hellsehen und Magie sagt, der metaphysische Wille tatsächlich als individuell wirkend vorausgesetzt (vgl. III, 306 ff.; IV, 340 ff.). Besonders ist an seine Äußerungen über das Erscheinen Verstorbener zu erinnern. Er will die Möglichkeit nicht geradezu leugnen, daß die Verstorbenen selbst dabei beteiligt sind und ihr Erscheinen hervorrufen (IV, 332 ff, 345). Dieser Annahme liegt offenbar die Voraussetzung zu Grunde, daß der individuelle Willenskern eines jeden auch nach dem Tode fortdauere. — Zu einer ganz anderen Form des metaphysischen Individualismus werden wir geführt, wenn wir seine Lehre von dem willensfreien, genialen Subjekt des Erkennens nach dem, was in ihr liegt, ins Auge fassen. Das willensreine Subjekt ist zeitlos, also über die Erscheinungen hinausgerückt; es ist, wie ich mich S. 293 ausdrückte, zu einem intellektualen Ding an sich geworden. Der Philosoph, der Künstler — sie sind, indem sie ihre Werke hervorbringen, noch Individuen (es wäre ja geradezu wahnwitzig, anzunehmen, daß sie sich von allem, was sie als diese Einzelmenschen an Wissen, Bildung, Können in sich aufgenommen und ausgebildet haben, losgerissen haben sollen) und doch zugleich einem metaphysischen Reiche angehörig.

527) II, 308, 620; III, 429 ff., 635 ff.; V, 244 ff. Ein für allemal weise ich hier auf die vortreffliche Leipziger Dissertation „Schopenhauers pädagogische Ansichten im Zusammenhange mit seiner Philosophie" (Langensalza 1906) von Otto Arnold hin, wo die Stellung Schopenhauers zu den Fragen der Erziehung umsichtig und gründlich erörtert wird.

528) II, 91 ff.; IV, 534 f.; V, 519 ff.; 662 ff.

529) Vgl. S. 121 f. und 129.

530) II, 151 f.

531) III, 574 f.; IV, 430 ff., 535 ff.; V, 206, 341 ff.; N. IV, 248 f.

532) II, 77 f., 143 ff.; III, 116; V, 514 ff., 575 f., 591, 600 ff.; N. II, 169, 175. In vollen Fluten ließ Schopenhauer seinen Zorn gegen die deutschen Sprachverderber sich ergehen in seiner Abhandlung „Über die seit einigen Jahren methodisch betriebene Verhunzung der deutschen Sprache" (N. II, 118—182).

533) Vgl. S. 64 f.

534) 571 f.; N. II, 122.

535) V, 546 f.

536) Friedrich Vischer, Goethes Faust, S. 258 f. — Auch Einer, Bd. 2, S. 169, 357.

537) Auch an Nietzsche läßt sich hier erinnern. Das Ideal des

„Übermenschen“ enthält durchweg die Anerkennung in sich, daß das Irrationale oder Übervernünftige höher als das Vernünftige stehe.

538) Richard M. Meyer, Die deutsche Litteratur des neunzehnten Jahrhunderts. Berlin 1900. S. 53.

539) Hauptstelle: V, 648—661. Sodann V, 268 f.; Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 230.

540) Vgl. S. 281, 285, 355 f., 371.

541) Theobald Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts. Berlin 1899. S 365. Vgl. S. 344 ff. Auf Schäden in der Einwirkung Schopenhauers auf die Litteratur weist Paulsen hin (Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, S. 82 f.).

542) Richard Wagner, Schriften, 2. Aufl., Bd. 10, S. 157 (in dem Aufsatz: „Was nützt diese Erkenntnis?“). Nietzsche, Werke, Bd. 9. Leipzig 1906. S. 369 (in dem Aufsatz: „Das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur“). Paul Deußen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. 1. Band, 1. Abteilung. Leipzig 1894. S 22.

543) Vgl. S. 363 f.; sodann S. 349.

544) Hauptstellen: II, 189 ff.; V, 338—378. An dieser zweiten Stelle hat sich Schopenhauer die Doppelseitigkeit seiner Religion in einem Kampfgespräch zwischen einem Freunde und einem Gegner der Religion gegenständlich gemacht. Schopenhauer sagt selbst in einem Briefe an Frauenstädt (Grisebach, S. 185), daß er ebensogut im Demopheles wie im Philalethes stecke.

545) Nur wenn man sich in das Gesamte der Schopenhauerischen Stellung zur Religion hineinversetzt, ergibt sich das im Text ausgesprochene Streben. Auf der einen Seite steht Schopenhauers Wunsch, daß die Religion dem Volke als unersetzliche Wohltat erhalten bleibe, auf der anderen Seite der von ihm heftig empfundene Widerstreit der Allegorien mit der reinen, nackten Wahrheit. Hält man beides zusammen, so folgt daraus: man möge sich bestreben, das allegorische Element so zu gestalten, daß der Widerstreit mit der Wahrheit gemildert werde und doch dabei die Kraft und Eindringlichkeit der Religion nicht leide. So schätzt denn auch Schopenhauer den Wert der Religion nach der Größe des Wahrheitsgehaltes und nach der Deutlichkeit, mit der er durch den Schleier der Allegorie sichtbar wird (II, 195). Dagegen war er persönlich solchen Bemühungen des Annäherns und Ausgleichens schroff abgeneigt. Zwischen Religion und Wissenschaft ist Feindschaft das einzig natürliche und gesunde Verhältnis. Jeder beider Teile gehe seinen Weg, ohne von dem anderen auch nur Notiz zu nehmen. Auch ist ihm der Ausgang nicht zweifelhaft. Das Wissen verbreitet sich unaufhaltsam weiter, und so gehen die Religionen ihrem Ende entgegen (V, 378, 410 ff.).

546) Schopenhauern waren im Grunde die Supranaturalisten immer noch lieber als die Rationalisten, diese „ehrlichen Leute“, aber „platten Gesellen“. Das Christentum muß sehen, wie es zwischen Scylla und Charybdis hindurch kommt (V, 408 ff.).

Chronologie

in Schopenhauers Lebensgang.

1788 22. Februar: Arthur Schopenhauer geboren in Danzig.
1793 Der Vater Heinrich Floris Schopenhauer übersiedelt mit seiner Familie nach Hamburg.
1797 Schopenhauers einzige Schwester Adele geboren.
1797—1799 Schopenhauer in einem befreundeten Hause in Havre erzogen.
1803—1804 Reise mit den Eltern nach England, Frankreich, Schweiz, Österreich.
— Tagebuch Schopenhauers.
1805 Schopenhauer tritt bei einem Großkaufmann in die Lehre.
— Schopenhauers Vater stirbt.
1806 Schopenhauers Mutter, Johanna, geborene Trosiener, übersiedelt mit der Tochter nach Weimar.
1807 Mai: Übergang zum wissenschaftlichen Studium; Gymnasialunterricht zuerst in Gotha, dann (von Anfang 1808) in Weimar.
1809 Michaelis: Immatrikuliert in Göttingen als Studiosus der Medizin.
1810 Ostern: Schopenhauer wird Studiosus der Philosophie.
1811 Michaelis bis 1813 Frühling: An der Universität Berlin.
1813 Sommer: Aufenthalt in Rudolstadt: hier entsteht die Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“.
— 2. Oktober: Von der philosophischen Fakultät in Jena zum Doktor der Philosophie promoviert.
— 6. November: Anfang des Umganges mit Goethe.
1814 April: Bruch mit der Mutter.
— Mai: Schopenhauer übersiedelt von Weimar nach Dresden.
1815 „Über das Sehn und die Farben“ beendigt (erscheint 1816).

1815—1816: Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Goethe über die Farbenlehre.

1818 Beendigung des Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (erscheint 1819).

— September: Antritt der Reise nach Italien.

1819 Juni: Rückkehr aus Italien (wegen eines sein Vermögen angehenden Bankrottes) und Entschluß, sich zu habilitieren.

1820 23. März: Probevorlesung an der Universität zu Berlin.

— Sommersemester: Vorlesung über die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste.

1822 Mai: Antritt der zweiten Reise nach Italien.

1823 Auf der Rückreise Aufenthalt in München (von Juni an), hier langwierige Krankheit; hierdurch ein Jahr festgehalten.

1824 München, Stuttgart, Heidelberg, Mannheim, Dresden.

1825 Mai: Rückkehr nach Berlin.

1831 Schopenhauer verläßt Berlin der Cholera wegen und begibt sich nach Frankfurt a. M.

1832 Juli—1833 Juni: In Mannheim.

1833 Juni: Endgültige Übersiedelung nach Frankfurt a. M.

1835 „Über den Willen in der Natur“ (erschienen 1836).

1837 Preisschrift über die Freiheit des Willens; gekrönt 1839 von der königlich norwegischen Sozietät der Wissenschaften zu Drontheim.

1838 Schopenhauers Mutter stirbt.

1839 Beendigung der Preisschrift über die Grundlage der Moral; von der königlich dänischen Sozietät der Wissenschaften zu Kopenhagen nicht gekrönt (1840).

1840 Schopenhauer läßt die beiden Preisschriften unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ erscheinen.

— Julius Frauenstädt tritt zum ersten Mal für Schopenhauer schriftstellerisch ein.

— Schopenhauer schafft sich zum ersten Mal eigene Möbel an.

1843 Beendigung des Ergänzungsbandes zum Hauptwerk; 1844 erschienen (zugleich mit der zweiten Auflage des ersten Bandes).

1844 Johann August Becker tritt als Anhänger zu Schopenhauer in Beziehung.

1846—1847 Umgang Schopenhauers mit Frauenstädt.

1847 Umarbeitung der Dissertation (in demselben Jahr als zweite Auflage erschienen).

1849 Schopenhauers Schwester Adele stirbt.

— Beginn der Freundschaft mit seinem Anhänger Adam von Doß.

1850 Beendigung der „Parerga und Paralipomena“ (erschienen in zwei Bänden 1851).

1852 Beginn der Beziehungen zu seinem Anhänger Ernst Otto Lindner.

1854 Die Schriften über den Willen in der Natur und über das Sehn und die Farben erscheinen in neuer Auflage.

— Richard Wagner sendet an Schopenhauer seinen „Ring des Nibelungen“.

1854 Bekanntschaft mit Wilhelm Gwinner.

1856 Julius Bahnsen besucht Schopenhauer.

— Die philosophische Fakultät in Leipzig stellt eine Preisaufgabe über Schopenhauers Philosophie.

1857 Friedrich Hebbel besucht Schopenhauer.

1859 Dritte Auflage des Hauptwerkes.

1860 Neue Auflage der Grundprobleme der Ethik.

— 21. September: Schopenhauer stirbt.

Frommanns Klassiker der Philosophie.

Herausgegeben von

Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in Erlangen.

Strassburger Post: Auch wir möchten diese Sammlung von Monographien dem deutschen Publikum aufs wärmste empfehlen, ja, wir nehmen keinen Anstand, diese klar geschriebenen Einführungen in das Reich der Denkerfürsten als den Grundstock jeder gediegenen Privatbibliothek zu bezeichnen. Dazu eignen sich die Monographien, nebenbei bemerkt, auch durch ihre vornehme Ausstattung.

I. **G. Th. Fechner.** Von Prof. Dr. *K. Lasswitz* in Gotha. Mit Fechners Bildnis. 2. Aufl. 214 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Leben und Wirken. — II. Das Weltbild. 1. Die Bewegung. 2. Das Bewusstsein.

II. **Hobbes** Leben und Lehre. Von Prof. Dr. *Ferd. Tönnies*. 246 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Leben des Hobbes. — II. Lehre des Hobbes: Logik. Grund-Begriffe. Die mechanischen Grundsätze. Die Physik. Die Anthropologie. Das Naturrecht.

III. **S. Kierkegaard** als Philosoph. Von Prof. Dr. *H. Höffding* in Kopenhagen. Mit Kierkegaards Bildnis. 2. Aufl. 167 S. Brosch. M 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Die romantisch-spekulative Religionsphilosophie. — II. K's. ältere Zeitgenossen in Dänemark. — III. K's. Persönlichkeit. — IV. K's. Philosophie.

IV. **Rousseau** und seine Philosophie. Von Prof. Dr. *H. Höffding* in Kopenhagen. 2. Aufl. 158 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

I. Rousseaus Erweckung und sein Problem. — II. R. und seine Bekenntnisse. — III. Leben, Charakter und Werke. — IV. Die Philosophie Rousseaus.

V. **Herbert Spencer.** Von Dr. *Otto Gaupp* in London. Mit Spencers Bildnis. 3. verm. Aufl. 203 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Spencers Leben. — II. Spencers Werk. 1. Zur Entstehungsgeschichte der Entwicklungsphilosophie. 2. Die Prinzipienlehre. 3. Biologie und Psychologie. 4. Soziologie und Ethik.

VI. **Fr. Nietzsche.** Der Künstler und der Denker. Von Prof. Dr. *Alois Riehl* in Berlin. Mit Nietzsches Bildnis. 4. Aufl. 176 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Die Schriften und die Persönlichkeit. — II. Der Künstler. — III. Der Denker.

VII. **J. Kant.** Sein Leben und seine Lehre. Von Prof. Dr. *Friedr. Paulsen* in Berlin. Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792. 4. Aufl. 440 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

I. Kants Leben und philosophische Entwickelung. — II. Das philosophische System. 1. Die theoretische Philosophie: Die Erkenntnistheorie. Die Metaphysik. 2. Die praktische Philosophie: Die Moralphilosophie. Die Rechts- und Staatslehre. Die Lehre von Religion und Kirche.

VIII. **Aristoteles.** Von Prof. Dr. *Herm. Siebeck* in Giessen. 2. Aufl. 151 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

I. Einleitung. — II. Aristoteles' Leben. — III. Metaphysik und Naturphilosophie. — IV. Das Organische. Leib und Seele. — V. Ethik und Staatslehre. — VI. Kunsttheorie. — VII. Methodologisches. — VIII. Zur Würdigung der aristotelischen Philosophie. Ihr historisches Fortleben.

IX. **Platon.** Von Prof. Dr. *Wilhelm Windelband* in Heidelberg. Mit Platons Bildnis. 4. Aufl. 197 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Der Mann. — II. Der Lehrer. — III. Der Schriftsteller. — IV. Der Philosoph. — V. Der Theologe. — VI. Der Sozialpolitiker. — VII. Der Prophet.

X. **Schopenhauer.** Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Von Prof. Dr. *Johannes Volkelt* in Leipzig. Mit Schopenhauers Bildnis. 3. Aufl. 476 S. Brosch. M. 5.—. Geb. M. 6.—.

Das Buch erscheint uns als die beste zusammenfassende Darstellung Schopenhauers, die wir in deutscher Sprache besitzen. (Westermanns Illustrierte Deutsche Monatshefte.)

XI. **Thomas Carlyle.** Von Prof. Dr. *Paul Hensel* in Erlangen. Mit Carlyles Bildnis. 2. Aufl. 218 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

1. Anfänge. — 2. Vorbedingungen und innere Kämpfe. — 3. Bis zur Uebersiedlung nach London. — 4. Der Mensch und die Natur. — 5. Leben in London bis zum Tode von Jane Welsh Carlyle. — 6. Geschichtsphilosophie. — 7. Das gegenwärtige Zeitalter. — 8. Das Ende.

XII. **Hermann Lotze.** Von Prof. Dr. *Richard Falckenberg* in Erlangen. **Erster Teil: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen.** Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Zum erstenmal wird uns ein ausführlicheres Lebensbild Hermann Lotzes geboten. Der Verfasser hat Recht daran getan, Lotze selbst überall das Wort zu geben. Denn nur Lotzes Eigenart selbst vermag das still verlaufene Gelehrtenleben mit dem intimen Reiz ausgeprägter Individualität darzustellen. (Akadem. Blätter, Berlin.)

XIII. **W. Wundt** als Psycholog und als Philosoph. Von Prof. Dr. *Edmund König* in Sondershausen. Mit Wundts Bildnis. 2. Aufl. 229 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Wundts philosophische Stellung im allgemeinen. — II. Wundts wissenschaftlicher Entwickelungsgang. — III. Die Theorie des Erkennens. — IV. Die Prinzipien der Naturwissenschaft. — V. Die Prinzipien der Psychologie. — VI. Die Ergebnisse der Psychologie. — VII. Die Prinzipien der Geisteswissenschaften. — VIII. Die Metaphysik. — IX. Die Ethik.

XIV. **J. Stuart Mill.** Sein Leben und Lebenswerk. Von Dr. *S. Saenger* in Berlin. Mit Mills Bildnis. 212 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Einleitung. — II. Leben und Lebenswerk. — III. Mills System der deduktiven und induktiven Logik. — IV. Zur Logik der Geisteswissenschaften. — V. Mills Phänomenalismus. — VI. Praktische Philosophie. — Ewigkeitsbetrachtungen.

XV. **Goethe als Denker.** Von Prof. Dr. *Herm. Siebeck* in Giessen. 2. Aufl. 247 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

I. Einleitendes. Die Erkenntnis. — II. Die Natur. — III. Gott und Welt. Religion. — IV. Ethik und Lebensanschauung. — V. Schlussbetrachtungen.

XVI. **Die Stoa.** Von Prof. Dr. *Paul Barth* in Leipzig. 191 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Der geschichtliche Hintergrund der Stoa. — II. Die äussere Geschichte der Stoa. — III. Die Lehre. — IV. Das Verhältnis der Stoa zu anderen Schulen. — V. Das Verhältnis der Stoa zur positiven Wissenschaft. — VI. Die Nachwirkung der Stoa im Christentum und in der neueren Philosophie.

XVII. **Ludwig Feuerbach.** Von Prof. Dr. *Friedrich Jodl* in Wien. Mit Feuerbachs Bildnis. 141 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Ausgangspunkt der Philosophie Feuerbachs. — II. Erkenntnistheorie und Ontologie. — III. Religionsphilosophie. — Anmerkungen und Belegstellen.

XVIII. **René Descartes.** Von Dr. *A. Hoffmann* in Berlin. 204 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

1. Kindheit und Schule. — 2. Periode des Skeptizismus. — 3. Periode der systematischen Wissenschaftsforschung. — 4. Grundlegung der Metaphysik. — 5. Systematische Durchbildung der Metaphysik. — 6. Allgemeine metaphysische Grundlagen. — 7. Naturphilosophie. — 8. Psychologie und Ethik.

XIX. **Lessing als Philosoph.** Von Prof. Dr. *Chr. Schrempf* in Stuttgart. 203 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Lessings religiöse und philosophische Entwicklung bis 1760. — II. Lessings Gedanken zur Theorie der Kunst. — III. Lessing als Vorkämpfer der intellektuellen Redlichkeit.

In Vorbereitung sind: **Comte, Emerson, Fichte, Hegel, Schiller als Philosoph, Schleiermacher.**

Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke.

Neu herausgegeben von

Wilhelm Bolin und **Friedrich Jodl.**

Säkular-Ausgabe in 10 Bänden.

Subskriptionspreis für den Band: Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Bis jetzt sind erschienen:

Band I. **Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.**
„ II. **Philosophische Kritiken und Grundsätze.**
„ III. **Geschichte der neueren Philosophie.**
„ V. **Pierre Bayle.** Mit einer biogr. Einleitung.
„ VI. **Das Wesen des Christentums.**
„ VII. **Erläut. u. Ergänz. z. Wesen d. Christentums.**
„ IX. **Theogonie.**

In Vorbereitung sind:

Band IV. **Entwicklung und Darstellung der Philosophie Leibniz'.**
„ VIII. **Vorlesungen über das Wesen der Religion.**
„ X. **Schriften z. Ethik u. nachgelassene Aphorismen.**

Einzelne Bände dieser Gesamtausgabe werden nicht abgegeben, dagegen ist eine **Sonderausgabe** erschienen von Band VI:

Das Wesen des Christentums. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Politiker und Nationalökonomen.

Eine Sammlung biographischer System- und Charakterschilderungen.

Herausgegeben von

Dr. G. Schmoller und Dr. O. Hintze,
Professoren an der Universität Berlin.

I. **Machiavelli.** Von Prof. Dr. *Richard Fester* in Erlangen. 214 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

II. **Lassalle.** Von Dr. *Hermann Oncken*, Prof. der Geschichte an der Universität Giessen. 458 S. Brosch. M. 5.—. Geb. M. 6.—.

Diese Sammlung ist nicht nur für Fachgelehrte, sondern vornehmlich für das ganze gebildete Publikum bestimmt, und stellt sich als Aufgabe, die Wissenschaft vom Staats- und Gesellschaftsleben zu fördern und die politische und soziale Bildung zu klären und zu vertiefen.
Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Barth, Prof. Dr. **Paul,** Die Stoa. 191 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Bauch, Dr. phil. **Bruno,** Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. 101 S. Brosch. M. 1.80.

I. Die notwendige Geltung des Sittengesetzes nach der kritischen Ethik. — II. Das Verhältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit. — III. Die Stellung der Persönlichkeit in der kritischen Ethik.

Baumann, Julius, Die Grundfrage der Religion. Versuch einer auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre. 72 S. Brosch. M. 1.20.

— — Wie Christus urteilen und handeln würde, wenn er heutzutage unter uns lebte. 88 S. Brosch. M. 1.40.

Bender, Prof. Dr. **Wilh.,** Mythologie und Metaphysik. Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen. I. Band: Die Entstehung der Weltanschauungen im griech. Altertum. 296 S. Brosch. M. 4.—.

Boer, T. J. de, Geschichte der Philosophie im Islam. 191 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Das vorliegende Buch gibt einen interessanten Aufschluss über die Männer, die im Islam, namentlich im Mittelalter, griechisches Denken in die orientalische Welt des Islam einzuführen suchten. (Akadem. Blätter, Berlin.)

Bolin, Wilhelm, Pierre Bayle, sein Leben und seine Schriften. 114 S. Brosch. M. 2.—.

Inhaltlich ruht diese Schrift auf der umfangreichen Biographie Bayles aus der Feder Pierre Desmaizeaux', doch frei in der Haltung und um manche wichtige Daten bereichert.

Boucke, Prof. Dr. **Ewald A.,** Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage. Ein Beitrag zur Geschichte der dynamischen Denkrichtung und Gegensatzlehre. ca. 30 Bogen. Brosch. M. 8.—.

Der Anti-Pietist. 67 S. Brosch. M. 1.—.

Ein prächtiges kleines Büchlein. Warmes religiöses Empfinden ist mit Kenntnis des praktischen Lebens zu einem herzerfrischenden und herzerwärmenden Ganzen innig gemischt. (Evangel. Gemeindebl. f. d. Herzogt. Braunschweig.)

Diez, Prof. Dr. **Max,** Schiller. 184 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.80.

I. Schiller und Goethe. — II. Schillers Werden. — III. Schillers Jugenddichtung. — IV. Schiller in der Vollendung.

— — Goethe. 180 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.80.

I. Goethes Leben und seine Zeit. — II. III. Goethes Dichtung und sein Talent. — IV. Goethes Weltanschauung und sein Charakter.

— — Julius Klaiber. Ein Lebensbild. 40 S. Brosch. M. —.60.

— — Theorie des Gefühls zur Begründung der Aesthetik. 172 S. Brosch. M. 2.70.

Dilles, Dr. phil. **Ludwig,** Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft. 2 Teile. 549 S. Brosch. M. 10.—.

I. Teil: Subjekt und Aussenwelt. Ihr wahres Wesen und Verhältnis 284 S. Brosch. M. 5.—
II. Teil: Die Urfaktoren des Daseins und das letzte Weltprinzip Grundlinien der Ethik. 265 S. Brosch. M. 5.—

Das Werk wendet sich in erster Linie an die Fachgelehrten, ist aber vermöge seiner Darstellung allen Kreisen der Gebildeten zugänglich.

Döring, Direktor Dr. **A.,** Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher. 431 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

I. Der Stoff des ethischen Unterrichts. 1. Der Inhalt der sittlichen Forderung. 2. Das Zustandekommen des Sittlichen. — II. Die dem ethischen Unterrichte vorangehende sittliche Erziehung.

Dreyer, Max, Frauenwille. Erzählungen. 2. Aufl. 388 S. Brosch. M. 4.50. Geb. M. 5.50.

Inhalt: Jochen Jürgens. — Geschichte einer Denkerin. — Der Hängeboden. Eine Junggesellentragödie.

Eulenburg-Hertefeld, Philipp Fürst zu, Eine Erinnerung an Graf Arthur Gobineau. 47 S. Brosch. M. 1.—.

Exsul, Psychische Kraftübertragung, enthaltend unter anderem einen Beitrag zur Lehre von dem Unterschied der Stände. 23 S. Brosch. M. —.50.

Falckenberg, Prof. Dr. **Richard,** Hermann Lotze. Erster Teil: Leben und Schriften. Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Fauser, Dr. med. **A.,** Bildung und Kirche. Vom Standpunkt des Laien aus beleuchtet. 24 S. Brosch. M. —.50.

Fechtner, Dr. **Ed.,** John Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert. 310 S. Brosch. M. 5.—.

Blätter für literar. Unterhaltung: Die Biographie Fechtners über Locke wird jeder, der sich mit diesem Denker beschäftigt hat oder beschäftigen will, sowie jeder Gebildete mit grossem Vergnügen und Genuss lesen.

Fester, Prof. Dr. **Richard,** Machiavelli. 214 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

Feuerbach, Ludwig, Sämtliche Werke. Neu herausg. von *Wilh. Bolin* u. *Friedr. Jodl.* 10 Bände. Jeder Band: Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—. Erschienen sind: Bd. I—III, V—VII, IX; die weiteren sind in Vorbereitung.

Daraus Sonderdruck von Band VI:

— — Das Wesen des Christentums. Neu herausgeg. von *Wilh. Bolin.* 422 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Finckh, Stadtpfarrer **Martin,** Kritik und Christentum. 2. Aufl. 234 S. Brosch. M. 1.20.

Freudenthal, Prof. **J.,** Spinoza, sein Leben und seine Lehre. I. Band: Das Leben Spinozas. 364 S. Brosch. M. 6.80. Geb. M. 7.80.

Frankfurter Zeitung: Wir besassen bis jetzt überhaupt noch keine ausführliche, auf wissenschaftlichen Grundlagen beruhende Biographie des grossen Pantheisten in deutscher Sprache. Um so erfreulicher ist es, dass die erste, die uns geboten wird, von dem besten Spinozakenner in Deutschland herrührt. Durch gründliche Studien vorbereitet, war Freudenthal in der Tat der berufene Mann zu der nun vorliegenden, nicht bloss für Gelehrte, sondern für die weitesten Kreise der Gebildeten bestimmten Darstellung.

Frommann, F. J., Das Frommannsche Haus und seine Freunde. (Goethe und Minna Herzlieb.) Dritte durch einen Lebensabriss F. J. Frommanns vermehrte Ausgabe. 191 S. Brosch. M. 3.—.

— — Taschenbuch für Fussreisende. Ein belehrender und unentbehrlicher Ratgeber auf Reisen jeder Art. 5. Aufl., herausgeg. u. ergänzt von Prof. Dr. *Friedrich Ratzel.* 89 S. In biegsam. Einband M. 1.20.

Gaupp, Dr. **Otto,** Herbert Spencer. Mit Spencers Bildnis. 3. Aufl. 203 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Gerok, Stadtpfarrer **G.,** Unsere Gebildeten und die Kirche. Ein Versuch zur Verständigung. 30 S. Brosch. M. —.50.

Gobineau, Graf, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Deutsche Ausgabe von Prof. Dr. *Ludwig Schemann.* 3. Aufl.

4 Bände.	1576 S.	Brosch. M. 17.—.	Geb. M. 21.—.
Band I.	326 S.	Brosch. M. 3.50.	Geb. M. 4.50.
„ II.	388 S.	Brosch. M. 4.20.	Geb. M. 5.20.
„ III.	440 S.	Brosch. M. 4.80.	Geb. M. 5.80.
„ IV.	422 S.	Brosch. M. 4.50.	Geb. M. 5.50.

Gobineau hat stolz und gross es ausgesprochen, er habe zuerst die wirkliche noch unerkannte Basis der Geschichte aufgedeckt. Schwerlich möchte er sich mit seinem Glauben überhoben haben! . . . Der „Nationalitäten-“, d. h. eben der Rassen-Gedanke durchzieht das moderne Völkerleben heute mehr denn je, und keiner kann sich mehr der Empfindung erwehren, dass alle modernen Nationen vor eine Entscheidung, eine Prüfung gestellt sind, was sie als Nationen — d. h. eben nach ihrer Rassen-Anlage, ihren Mischungsbestandteilen, dem Ergebnisse ihrer Rassenmischungen — wert seien, inwieweit sie dunkel geahnten, vielleicht mit Vernichtung drohenden Stürmen der Zukunft gewachsen sein werden.

— — Ein Erinnerungsbild aus Wahnfried. 28 S. Brosch. M. —.75.

Graue, Pfarrer **Paul,** Deutsch-evangelisch. 96 S. Brosch. M. 1.50.

I. Einführung. — II. Der Inhalt des Glaubens an Jesus Christus. — III. Glaube und Rationalismus. — IV. Unsere wahre Autorität. — V. Deutschtum. — VI. Konfession, Partei, Gemeinde.

Hell, Dr. **Bernhard,** Ernst Mach's Philosophie. Eine erkenntniskritische Studie über Wirklichkeit und Wert. 130 S. Brosch. M. 2.50.

Helssig, Dr. jur. **Rudolf,** Zur Lehre von der Konkurrenz der Klagen nach römischem Rechte. 85 S. Brosch. M. 2.—.

Hensel, Prof. Dr. **Paul,** Thomas Carlyle. Mit Carlyles Bildnis. 2. Aufl. 218 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Höffding, Prof. Dr. **H.,** Sören Kierkegaard als Philosoph. Mit Kierkegaards Bildnis. 2. Aufl. 167 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

— — Rousseau und seine Philosophie. 2. Aufl. 158 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

Hoffmann, Dr. **A.,** René Descartes. 204 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

James, Prof. **William,** Der Wille zum Glauben und andere popularphilosophische Essays. Uebersetzt von Dr. *Th. Lorenz.* Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. *Fr. Paulsen.* 216 S. Brosch. M. 3.—.

1. Der Wille zum Glauben. 2. Ist das Leben wert, gelebt zu werden. 3. Das Rationalitätsgefühl. 4. Das Dilemma des Determinismus. 5. Der Moralphilosoph und das sittliche Leben.

Jentsch, Karl, Rodbertus. 259 S. Brosch. M. 3.—. Geb. M. 3.80.

I. Lebensgeschichte. — II. Die Lehre. 1. Antike Staatswirtschaft. 2. Die Volkswirtschaft der Gegenwart. 3. Die Staatswirtschaft der Zukunft. — III. Die Bedeutung des Mannes.

Jodl, Prof. Dr. **Friedrich,** Ludwig Feuerbach. Mit Feuerbachs Bildnis. 143 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Kierkegaard, S., Angriff auf die Christenheit. Uebersetzt von *A. Dorner* und *Chr. Schrempf.* 656 S. In 2 Teile brosch. M. 8.50. In 1 Band geb. M. 10.—.

I. **Kierkegaards letzte Schriften (1851—55).** Inhalt: I. Ueber meine Wirksamkeit als Schriftsteller. — II. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. — III. S. Kierkegaards letzte Aufsätze in Zeitungen und Flugschriften. A. Artikel im Vaterland. B. Dies soll gesagt werden — so sei es denn gesagt. C. Der Augenblick.

II. **Anhang.** Inhalt: I. Eine erste und letzte Erklärung. — II. Aus Anlass einer mich betreffenden Aeusserung Dr. A. G. Rudelbachs. — III. Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. — IV. Richtet selbst. — V. Der Augenblick. — VI. Gottes Unveränderlichkeit.

Daraus Sonderdruck:

— — Richtet selbst. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. Zweite Reihe. 112 S. Brosch. M. 1.50.

— — Leben und Walten der Liebe. Einige christliche Erwägungen in Form von Reden. Uebersetzt von *A. Dorner.* 534 S. Brosch. M. 5.—. Geb. M. 6.—.

König, Prof. Dr. **Edmund,** W. Wundt als Psycholog und als Philosoph. Mit Wundts Bildnis. 2. Aufl. 229 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Lasswitz, Prof. Dr. **K.,** G. Th. Fechner. Mit Fechners Bildnis. 2. Aufl. 214 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Ludwig, Hermann, Strassburg vor hundert Jahren. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. 360 S. Brosch. M. 5.—.

Maler, Prof. Dr. **W.,** Die Stellung der höheren Schulen zu der Fremdwörterfrage. 61 S. Brosch. M. 1.—.

Manno, Karl (v. Lemcke), Beowulf. Ein Sportroman. 3. Aufl. 766 S. Brosch. M. 3.50. Geb. M. 4.50.

Wilhelm Lübke (Tägliche Rundschau) bezeichnet dieses Werk als: „Ein höchst eigenartiges Buch! eine völlig neue Physiognomie unter den stets sich wiederholenden, wohlbekannten Erscheinungen unserer heutigen Belletristik. Eine echte Dichterschöpfung, die mit freiem Blick und keckem Griff das volle Leben weckt und in fesselnden Gestalten vor uns hinzuzaubern weiss."

— — Gräfin Gerhild. Eine Erzählung. 379 S. Brosch. M. 4.50. Geb. M. 5.50.

Martens, Heinrich, Skandinavische Hof- und Staatsgeschichten des neunzehnten Jahrhunderts. Nach den schwedischen Quellen des Dr. *A. Ahnfelt.* 258 S. Brosch. M. 1.—.

Michelis, Arthur, (Adolf Gumprecht), Reiseschule. Allerlei zu Nutz und Kurzweil für Touristen und Kurgäste. 4. Aufl. 344 S. Geb. in grauem Leinwandband M. 3.— In rotem Bädekerband M. 4.—.

Mülberger, Dr. **Arthur,** P. J. Proudhon. Leben und Werke. 248 S. Brosch. M. 2.80. Geb. M. 3.60.

I. Der Kritiker. 1809—1848. — II. Der Kämpfer. 1848—1852. — III. Der Denker. 1852—1865.

Müller, Gustav, Gut und Geld. Volkswirtschaftliche Studien eines Praktikers. 292 S. Brosch. M. 2.40. Geb. M. 3.20.

I. Der Reichtum. — II. Das Kapital. — III. Der produktive und der unproduktive Verbrauch. — IV. Der Lohn. — V. Der Gewinn. — VI. Die Rente. — VII. Der Wert. — VIII. Das Geld. — IX. Die Produktivität der Nationen. — X. Der Welthandel. — XI. Freihandel und Zollschutz. — XII. Die Krisis. — XIII. Die Grenzen des Reichtums.

Natorp, Prof. Dr. **P.,** Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. 2. vermehrte Aufl. 424 S. Brosch. M. 6.80. Geb. M. 7.80.

I. Grundlegung. — II. Hauptbegriffe der Ethik und Sozialphilosophie. — III. Organisation und Methode der Willenserziehung.

— — Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. I. Abteilung: Historisches. ca. 512 S. Brosch. M. 8.50. Geb. M. 9.70.

Inhalt: I. Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik. – II. Condorcets Ideen zur Nationalerziehung. — III. Pestalozzi unser Führer. — IV. Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage. — V. Pestalozzi und die Frauenbildung. — VI. Pestalozzis Prinzip der Anschauung. — **VII. Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. 2. Aufl.** — VIII. Kant oder Herbart? — IX. Neue Untersuchungen über Herbarts Grundlegung der Erziehungslehre.

Die vorstehende Sammlung enthält u. a. auch die seit einiger Zeit vergriffene Schrift: **„Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre, 2. Auflage,"** welche als selbständiges Buch, wie früher, nicht mehr erscheint, sondern nur noch in obigen „Gesammelten Abhandlungen" enthalten ist.

— — Jemand und ich. Ein Gespräch über Monismus, Ethik und Christentum, den Metaphysikern des Bremer „Roland" gewidmet. 51 S. Brosch. M. 1.—.

Oncken, Prof. Dr. **Hermann,** Lassalle. 458 S. Brosch. M. 5.—. Geb. M. 6.—.

Paulsen, Prof. Dr. **Friedrich,** Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792. 4. Aufl. 440 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Paulus, Eduard, Gesammelte Dichtungen. 3. Aufl. Mit dem Jugendbildnis des Dichters. 454 S. Geb. M. 2.—

Paulus, E. M., Die Handschrift. Ein Bild des Charakters. Mit 151 Handschriftenfaksimiles. 2. Aufl. Geb. M. 2.—.

Pfungst, Dr. **Arthur,** Ein deutscher Buddhist (Oberpräsidialrat Theodor Schultze). Biographische Skizze. Mit Schultzes Bildnis. 2. verm. Aufl. 52 S. Brosch. M. —.75.

Die Gegenwart: Wir verweisen unsere Leser auf die in jeder Beziehung hochinteressante Schrift mit der lichtvollen Darstellung des Buddhismus.

Pfungst, Dr. **Arthur,** Aus der indischen Kulturwelt. Gesammelte Aufsätze. 202 S. Brosch. M. 2.60. Geb. M. 3.40.

Die Umschau, Frankfurt a. M.: Wertvoll ist das ganze Buch und kann dem, der sich mit dem indischen Geistesleben vergangener Zeiten bekannt machen will, warm empfohlen werden.

Riehl, Prof. Dr. **Alois,** Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Mit Nietzsches Bildnis. 4. Aufl. 176 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Saitschick, Robert, Goethes Charakter. Eine Seelenschilderung. 150 S. Brosch. M. 1.80. Geb. M. 2.50.

Inhalt: I. Lebenskämpfe. II. Eigenart. III. Welt und Seele.

Beilage zur Allgem. Zeitung: Wir zählen Saitschicks Schrift zu den wertvollsten Essays, die über Goethe geschrieben wurden.

Sakmann, Prof. Dr. **Paul,** Eine ungedruckte Voltaire-Korrespondenz. Mit einem Anhang: Voltaire und das Haus Württemberg. 175 S. Brosch. M. 4.50.

Saenger, Dr. **S.,** J. Stuart Mill. Mit Mills Bildnis. 212 Seiten. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Sarrazin, Joseph, Das moderne Drama der Franzosen in seinen Hauptvertretern. Mit zahlreichen Textproben aus hervorragenden Werken von *Augier*, *Dumas*, *Sardou* und *Pailleron*. 2. Aufl. 325 S. Brosch. M. 4.50. Geb. M. 5.50.

Literar. Merkur: Sarrazins Buch darf jedem, der sich eine Kenntnis vom neuen französischen Drama verschaffen will, auch Studierenden, warm empfohlen werden.

Saul, D., Schiller im Dichtermund. 72 S. Brosch. M. 1.—.

Ostsee-Zeitung: Einer aus Schillervereinskreisen gekommenen Anregung verdankt dieser inhaltreiche, echt volkstümliche Beitrag zur Schillerverehrung sein Entstehen. . . . Das Ganze ist mit einer knappen, geistvollen Einleitung versehen, und die einzelnen Gedichte sind durch verbindenden Text in eine sinnreiche Folge gebracht.

Schaubach, Adolph, Die deutschen Alpen für Einheimische und Fremde geschildert. 2. verbesserte Aufl. 6 Teile. Brosch. M. 18.—.

I. Teil: Allgemeine Schilderung der Alpen. Brosch. M. 6.—.
II. „ Nordtirol, Vorarlberg, Oberbayern. Brosch. M. 5.—.
III. „ Salzburg, Obersteiermark, das Oesterreichische Gebirge und das Salzkammergut. Brosch. M. 2.40.
IV. „ Das mittlere und südliche Tirol. Brosch. M. 2.—.
V. „ Das südöstliche Tirol und Steiermark, Lungau, Kärnten, Krain, Görz und das Küstenland. Brosch. M. 4.—.

Nachtrag zum I. Teil: *Emmrich*, Geologische Geschichte der Alpen. Brosch. M. 3.—.

Schemann, Ludwig, Meine Erinnerungen an Richard Wagner. 88 S. Brosch. M. 1.50.

Schlegel, Emil, Das Bewusstsein. Grundzüge naturwissenschaftlicher und philosophischer Deutung. Mit Geleitsworten von Prof. *Th. Meynert* in *Wien*. 128 S. Brosch. M. 2.—.

Schrempf, Christoph, Drei religiöse Reden. 76 S. 3. Aufl. Brosch. M. 1.20.

— — Natürliches Christentum. Vier neue religiöse Reden. 112 S. Brosch. M. 1.50.

— — Ueber die Verkündigung des Evangeliums an die neue Zeit. 40 S. Brosch. M. —.60.

— — Zur Pfarrersfrage. 52 S. Brosch. M. —.80.

— — An die Studenten der Theologie zu Tübingen. Noch ein Wort zur Pfarrersfrage. 30 S. 2. Aufl. Brosch. M. —.50.

— — Eine Nottaufe. 56 S. Brosch. M. —.75.

Obige 6 Schriften *Chr. Schrempfs* kosten anstatt M. 5.35, wenn gleichzeitig bezogen, nur M. 2.50.

— — Toleranz. Rede geh. i. d. Berl. Gesellsch. f. Eth. Kultur. 32 S. Brosch. M. —.50.

— — Zur Theorie des Geisteskampfes. 56 S. Brosch. M. —.80.

— — Goethes Lebensanschauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I. Teil: Der junge Goethe. 204 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.50.

— — ———— II. Teil: Lehrjahre in Weimar. 1775—86. 332 S. Brosch. M. 4.— Geb. M. 5.—.

Kreuz-Zeitung: Wir können das Buch allen denen empfehlen, die ihren Goethe kennen und eine systematische, schön geschriebene Darlegung der Entwicklung des Dichters zum Weisen lesen und besitzen möchten. Jedenfalls ist das Buch seinem Inhalte nach eine wesentliche Bereicherung der Goetheliteratur und seiner Form nach selbst ein Kunstwerk.

— — Lessing als Philosoph. 203 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

— — Martin Luther aus dem Christlichen ins Menschliche übersetzt. 188 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.50.

Inhalt: I. Welches Glaubens Luther lebte. — II. Wie sich Luther in seinem Glauben verstand. — III. Wie Luther seines Glaubens lebte. — IV. Wie Luther seinen Glauben lehrte.

— — Menschenloos. Hiob. Oedipus. Jesus. Homo sum. 2. verbesserte, durch ein Nachwort vermehrte Auflage. 160 S. Brosch. M. 2.20. Geb. M. 3.20.

Lehrerheim, Stuttgart: Freunden religionsphilosophischer Betrachtung sei diese Schrift des bekannten Verfassers empfohlen; sie gehört zu den tiefsinnigsten seelischen Enthüllungen desselben. Von einer Wiedergabe des Gedankenganges wollen wir absehen; derselbe liesse sich in ein paar Sätzen nicht ausdrücken. Es genüge, zu sagen, dass der Verfasser an den Beispielen der grossen Dulder: Hiob, Oedipus, Jesus zu ergründen sucht, wie des Lebens Rätsel zu deuten sei, was Menschenschicksal heisst.

— — Über Gemeinverständlichkeit als Aufgabe der Philosophie. 32 S. Brosch. M. —.60.